
RAGIP PAŞA
308
406
Ragıp paşa

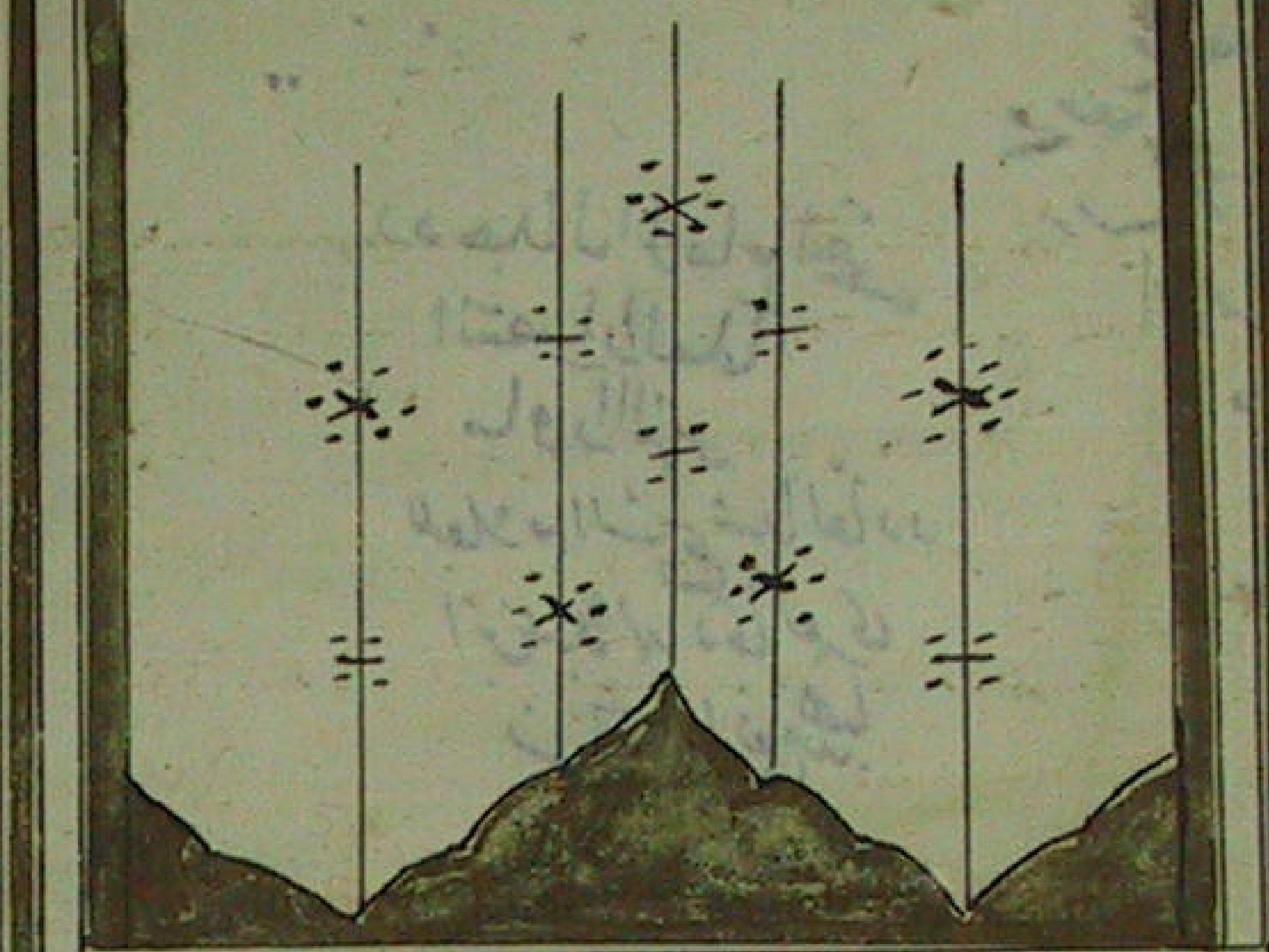
كتاب الشيخ مصطفى أفندي
الشيخ سعد الدين العمري

مباحث امام الرازي

الكبيكج * ١١١٥ * ١١ الصرفة *

رد جدال الإمام الفخر
انتصار العلماء
ما وراء النهر
للعلامة الشيخ عبد القادر
ابن عبد الهادي ... العمري
نسبا الشافعي مذهبا
غفر له ولوالديه

سطر
٢١



بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

الحمد لله الذي جعل الجدل مرقاة للوصول الى منار الصواب وميّزه بفواصل
وقواطع تزيل عن وجه الحق الارتياب واظهر به اليقين في المحاورات وفصل
الخطاب فانبلج في العقول صبح غايته سؤالا وجوابا والصلوة والسلام على
الذي وضح ببرهانه اليقين من الحقائق وابان بآياته انوار الدقائق والرقائق
محمد المنعوت باكرم الشمائل والمؤيد باعظم الدلائل وعلى آله وصحبه الذين هم
انجم الهداية ومعارج الرواية والدراية وعلى التابعين في مناهج اقتباس الحق
من البراهين من الائمة الهداة الراسخين وسلم تسليما اما بعد فان للمناظرات
مقدمات وفواصل ممتازة الحدود ينتهي بها الى اوج المطالب الكسبية
واليها يعود فعندها تقف العقول ويذعن لها الراسخون من الفحول لا يتسلق بها
نقض ولا مناقضة ولا يلم بساحتها منع ولا معارضة وقد قضت الاوائل
من الحكماء منها وطرا وسرحت في بيدائها مقلة ونظرا ومهدوا بها صعاب
الآراء الوهمية وحكموا بافكارهم على الافلاك بانها كروية وركبوا بحار

الاوهام

الاوهام فقسموها طولا وعرضا فناقض الحكم بعضه بعضا وجاء الوحي
الالهي بما ينافيها وانهدّ به ركنها ومبانيها فغدت سلبية الجلباب
بعيدة عن الصواب وطوى البعث المحمدي شقة الشقاق وبين بمعراجه
السبع الطباق ولم يزل الصبح واضح الاستنارة صادحا بتبيين الحق في العبارة
الى ان ظهر واصل بن عطاء فمشى الى تلك المفاسد الفلسفية وخطاها وترسل
اتباعه اليها ارسالا ونصب الله لهم في اظهار الحق رجالا يستدد البيان
الصواب من ضرع منقولها ويلوح الحق من آفاق معقولها ومن اجلّهم
حجة الله الامام الغزالي وامام الحرمين والامام الرازي فقد حاز وامتن
المعقول العقل المستفاد وظهرت آثار علومهم في كل ناد وقد علت
همة الامام الرازي فسرى سير الكواكب وجنى ثمار الفضل من المشارق
والمغارب ورمى بسهام نظره افئدة الملحدين فما اخطأ العدو وكان
كلامه هو الحق في بادرة النظر ولم يزل على الانتقال في ذلك العصر
الى ان وصل الى بلاد ما وراء النهر فوجد فيها العلماء الراسخين المفرعين
لاحكام الشرائع على الاصول والمقاييس فناظرهم في مسائل فرعية
واصلية فكان هو صاحب القدح المعلى في القضية قاصدا بذلك
اظهار الصواب متجافيا عن العصبية والاعجاب فتراه اودع تلك
المناظرات في صفحات السطور تذكارا بالفضائل على الدهور ولم تزل
على الايام تذكارا لم يتفق في دورة الزمان ان يقلدها احد افكارا
الى ان ظهر بدر الفضائل بدمشق الشام من الحرمين واظهر نور فضله
فانار ما بين الخافقين علامة زمانه المولى المعظم والركن المكرم
المدعو بيرنا مصطفى افندي لازال بكل يسر وبشرى المنفصل عن

فقضا مكة المشرفة سنة ثمان وتسعين والف • فذاكرني في دقيق المسائل وجال
بي في ميدان الدلائل • ثم مال بي الى مناظرات الفخر • مع علماء ما وراء النهر
فتجاذ بنا دلائلها • فاذا بها تلوح دلائل التحقيق • وكيف لا وهو البحر في
التدقيق • ثم تاملتها في مدة يسيرة تامل نقاد • وقلت لربما مولاي نعم
هو الفخر ولكن ربما يكبو الجواد • فانها لعمري فيما يظهر للفكر اثار طبع لا عن
فضل • فان الامام له من التصانيف ما يبهر الناظر • ولا كهذه المناظرة فعند
ذلك قد الح في المقال • والزمني ان انصب فيه راية الجدال • فقلت له اين الثريا
من الثرى • واين النائي من ام القرى • وتعللت بدلائل واهية لديه • وتقاصر
فكري عما نوهم بي لديه • فعدلت الى ان هذا قد عز على امثالي • وفي روضة
لم تحم حمائم امالي • مع ان دهري قد جنا علي بالامراض • والفضل قد آل
في هذا العصر الى الانقراض • فلما لم اجد دليلا على الانكفاف • بادرت الى
امتثال الامر ورجوت من الكريم الاسعاف • مع اني قليل البضاعة • قاصر
عن مراجعة كتب الخلاف والصناعة • وارجو من الائمة الاعلام سترما بدا من
الاوهام • ونطقت به السنة الاقلام • ويحتسبوا بذلك اجرا من الملك العلام
وسميته رد جدال الامام الفخر • انتصارا لعلماء ما وراء النهر • والله
حسبي ونعم الوكيل • قال

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله
وصحبه اجمعين • فاني لما دخلت الى بلاد ما وراء النهر وصلت اولا الى بلاد
بخارا ثم الى سمرقند ثم سرت منها الى خجند ثم بلد بناكت ثم الى غزنة
وبلاد الهند واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات
ومجادلات مع من كان فيها من الافاضل والاعيان اما بلدة بخارا فاني

منها صح

وبعد صح

لما وصلت اليها تكلمت مع جماعة فالمرة الاولى تكلمت مع الرضي النيسابوري
رحمه الله وكان رجلا مستقيم الخاطر يحتاج الى الفكر الكثير في تحصيل
الكلام القليل فلما دخلت الى تلك البلاد كلفوني ان اتكلم في بعض
المسائل الخلافية واجتمع الجمع العظيم فقلت وسياتي مقوله ان شاء
الله تعالى واعلم اولا ان هذه المناظرات لهذا الامام مع هولاء الاعلام لا
بد لها من سابقة ببيان اشتقاق الجدال ومن مقدمة ومقاصد ليتمكن
الناظر في تحقيق الكلام في هذا المقام فنقول الجدال مشتق
من الجدل بسكون الدال يقال جدلت الحبل اجدله جدلا اذا احكمته فتلا
ومنه جارية مجدولة اي محكمة البنية او من الجدال بفتح الجيم
وهي الارض لان كل واحد من المخاصمين يقصد غلبة الآخر والقاية على
الارض او من الجدال بفتح الجيم ايضا وهي البلح اذا اخضر واستدار قبل
اشتداده بلغة نجد لان كل واحد منهم يطلب الاستعلاء على الآخر من
سائر جهاته او من المجدل وهو القصر لان كلا منهما يستحصن عن الآخر
به او من الجدول وهو النهر الصغير الذي يقتل الماء فيه لان كلا منهما
يقصد فتل الآخر عن مطلوبه او من الاجدل وهو الصقر لان كل واحد
منهما يسطو على الآخر لهدم دليله بما ابداه وهذه المادة تدل على
الشدة والامتناع والاحكام بسائر تصاريفها وبهذا سمي بها هذا الفن لما
اشرنا اليه اما على اعتبار التشبيه او الاستعارة مقدمة
لا بد للشروع في كل فن من بيان حده وموضوعه واستمداده وغايته
وحكمه ونسبته وفضله واسمه ومسائله وواضعه وقد نظمها
شيخ مشايخنا العلامة الشيخ احمد المقري المغربي في عقيدته اضاءة الدجنة

بعيدا عن الوعو حاج
الا انه كان قليل الفهم
سقيم الخاطر صح

في اعتقاد اهل السنة ‫**فقال**‬

من رام فنا فليقدم اولا … علما بحده وموضوع تلا
وواضع ونسبة وما استمد … منه وفضله وحكم يعتمد
واسم وما افاد والمسايل … فتلك عشر للمنى وسايل
وبعضهم منها على البعض اقتصر … ومن يكن يدري جميعها انتصر

اما حد هذا الفن فقانون يعرف به المباحث الخطا والصواب على وجه ينفع به عن المناظر والمناظر الشك والارتياب كذا عرفه به الطوفي من الحنابلة وفيه نظر واطناب وقيل هو علم يتوصل به الى فتل الخصم عن رايه الى عزمه بالدليل وفيه قصور وقيل منازعة تجري بين الخصمين لتحقيق الحق وابطال الباطل حكاه امام الحرمين عن الغزالي وقال انه مختل من وجوه وقد بينها **اقول** وفي اكثرها نظر قال والصحيح ان يقال ملكة صناعية يتمكن بها صاحبها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة او مسلمة لانتاج نتيجة ظنية وفي هذا التعريف نظر لان الملكة كيفية راسخة في النفس وهي ليست جدلا لا لغة ولا شرعا ولا اصطلاحا لما تقدم لك من بيان الماخذ واعتبار التجوز لتصحيحه بعيد عن مثله في مثله وقد عرفه بعض المحققين من المتاخرين بانه النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة لاظهار الصواب وقد اورد عليه بانه غير جامع ولا مانع وانه تعريف بالعلل واجيب عنها بما هو مذكور في محله واما موضوعه فالادلة من جهة ايصالها الى مطلوبه بالوصول الى القواطع العقلية وهي الفوق كاجتماع النقيضين او الضدين او العدم والملكة او سلب الشيء عن نفسه ونحو ذلك او الشرعية ويلزم منه انقطاع الخصم والمكابرة في

ذلك هي البهت وان سكت الخصم قبل ذلك فهو الافحام **واما** استمداده فمن اصول الفقه من حيث هي اذ نسبته اليها كنسبة نظم الشعر الى معرفة اصل اللغة فهي اذا اصول فقه خاص وهي تلازم الجدلي وهو لا يلزمها والجدل يجري في غير الشرعيات **واما** فايدته فهي اظهار الحق على الغير او رفع الارتياب عما ثبت عنده كما هو داب المجتهدين في اثبات قضاياهم الاجتهادية بناء على تعدد الحق واتحاده فتامل **واما** حكمه فهو الوجوب لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولانه طريق للحق وهو حسن والطريق الى الحسن حسن وقيل حرام لقوله تعالى ذا ناله وهو الد الخصام وقوله بل هم قوم خصمون وقوله ومن الناس من يجادل في الله بغير علم وقال عليه الصلوة والسلام ان ابغض الناس الى الله الالد الخصم واجيب عنه بانها محمولة على ما اذا كان لا لاظهار الحق جمعا بين الادلة **واما** نسبته الى الاحكام الشرعية فكنسبة المنطق الى الحكمة **واما** اسمه فالجدل والمناظرة ويتنوع باعتبار مقدماته الى مناكرة ان كان مع نفسه ومشاغبة ان نظر الى مقدماته التي بها اظهار الحق لا لالزام الخصم وسفسطة ان كان الغرض منها تغليط الخصم **واما** فضله فهو تابع للمطلوب واما مسايله فهو مطالبة الجزئية مثلا هل يشترط في اصل القياس ان يكون مجمعا عليه وهل ينقطع المستدل بمنع الاصل وهل يجوز الفرض في صورة خاصة وهل يلزم بناء بقية الصور عليها **واما** واضعه فلم اقف عليه وقد ذكر الطوفي انه مركوز في الطبايع فان الاطفال يقع بينهم النقض والمعارضة والمنع وبينه بصور جزئية واقعة كما لا يخفى على المتامل الخطا باقيهم **خاتمة** واما آدابه فمنها ما هو محض وهو تقرير الدعوى وترتيب المقدمات وبيان الجامع ان كان قياسا

والجري على عادة اهل البلد وعلى نهج ما بينه علماء المناظرة ومنهما ما هو
مشترك بينهما وهو قصد اظهار الحق له او عليه وحسن المخاطبة والاصغاء
الى انتهاء الكلام والتزام كل منهما مقالة الآخر وعدم الضحك والتجافي على عدم عمايد رص
القبول والتساوي في الرتبة وفي العلم الذي هو بصدد اظهار الحق فيه
وعدم الغرابة في الالفاظ والتباعد عن الفاظ العامة فلا يقول في
المنع لا او نكرها ولا في فساد الوضع او القلب ذا فاسدا فعليك
ولا يورد يمينا واصل ذلك كله ما قاله الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه
ما قبل احد مني الحجة الا كان الاعظم في عيني ولا ردها علي الا سقط من عيني
انتهى والحاصل ان آدابه موكولة الى مقتضى المقام وقالوا لكل مقام مقال
ولكل زمان دولة ورجال **المقصد الاول** الركن ان فسر بما كان
داخلا في الماهية فاركانه سؤال وجواب واستدلال واعتراض فان
فسر بما يتوقف عليه فدال ودليل ومستدل عليه ومستدل له
اما السؤال فاقسامه اربعة سؤال عن الحكم وعن دليله وعن وجه دلالته
وعن وجه صحته وادواته عشرة اربعة سؤالية وتتفاوت قوة وضعفا
الهمزة ثم هل وهي بسيطة ومركبة ثم ما ثم من وستة مجازية وهي اين
ومتى وكيف وكم واي وايان وام اذا قوبلت بالهمزة وانما يتحقق سائل
ومسؤول عنه ومسؤول به ومسؤول فان تحققت مع اعتبارها فصحيح
والا ففاسد واما الجواب فتابع للسؤال فان طابق فصحيح والا فلا
واما الاستدلال فهو اثبات الحكم بدليله او طلب المستدل اثبات الحكم
بدليل وعرفه الاصوليون بما ليس بكتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس
وهو تابع للمدرك فان كان حسا فهو حسي او عقلا فعقلي او شرعا

فرعي

فشرعي او مركبا منها فتركيبي وامثلة ذلك لا تخفى كما لا يخفى دخول العقل
في كل حسي وشرعي والامر سهل ومرجع انتظامه الى حملي واستثنائي والاول
يتعدد دون الثاني وباعتبار الوسط نظرا الى وقوعه في هيئة التاليف
انقسم الى اربعة اشكال والاول ابينها وينتج المحصورات الاربع والثلاثة
الباقية لا تنتجها وفي اشتراط ردها اليه خلاف في افادته فعليك بما
بيناه في نهاية مدارك بشرح مختصر الاصول واما الدال فهو الله او الرسول
وقد يطلق على الذاكر للدليل واما الدليل فهو ما يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر او ما يلزم من العلم او الظن به العلم او الظن بشيء آخر وعرفه بعض
الاصوليين بانه ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري علما او ظنا
واما المستدل فهو الذاكر له طالبا به الوصول الى مطلوبه والمستدل عليه
بفتح الدال المطلوب والمستدل بفتحها ايضا السائل المعترض لان الاستدلال
له لاظهار الحكم له ان كان مسترشدا والا فلالزامه ان كان معاندا وعلة
الاستدلال التي هي مبدؤه كالمنازعة في اصح الروايتين فينقطع
النزاع بالاستدلال **المقصد الثاني** القياس هو تعدية حكم
الى غيره بجامع مشترك واركانه اربعة اصل وفرع وعلة وحكم اما الاول
فهو المتفق عليه بين الخصمين واما الفرع فهو ما تعدى اليه حكم المتفق
عليه واما العلة فهو الوصف الجامع بينهما المؤثر في الاصل واما
الحكم فهو المستفاد وشرائطها مبينة في الاصول والذي ينفعنا فيما نحن
بصدده بيان الاعتراضات عليه فقيل اثنا عشر وقيل خمسة وعشرون
وكلها راجعة الى منع او معارضة كما صرح بذلك ابن الحاجب في مختصره
فمنها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ الغريب او المجمل ونحو ذلك

وهو على الاصح يلزم المعترض وجوابه بمنع ذلك او ببيانه ولا يعد المستدل
منقطعا به لان مرجعه اللفظ ومنها فساد الاعتبار وهو بيان ان الدليل
غير معتبر في هذا المكان لكون الاستدلال بنص على خلاف الاجماع او بقياس
مخالف للنص وبمنع بجوابه انعقاد الاجماع او بقادح من قوادحه ومنها
فساد الوضع وهو تعليق نقيض حكم العلة عليها وجوابه بمنع الاقتضاء
المذكور او بان الاقتضاء المقابل اقوى ومنها المنع وهو اما منع الحكم في
الاصل او الوصف فيه او كونه علة او وجوده في الفرع وجوابه واضح
ومنها التقسيم وهو ترديد السايل لفظ المستدل بين احتمالين متساويين
واختصاص كل احتمال بحكم غير الاخر من منع او تسليم وجوابه بمنع احتمال
ما ذكره المعترض او بانه في احدهما اظهر من الاخر ومنها عدم التاثير
وهو ابداء المعترض وصفا في علة الاصل مستغنى عنه في حكمه اما لكونه
طرديا لا يناسب ربط الحكم به او لكونه يستغنى عنه في حكم الاصل بغيره او
لعدم اطراده في جميع صور النزاع والاول يسمى عدم التاثير في الوصف
والثاني عدمه في حكم الاصل والثالث عدمه في محل النزاع وجوابه ببيان
التاثير بنص ونحوه ومنها القدح في مناسبة العلة بما يلزمها من المفسدة
في ترتب الحكم على وفقها وجوابه ببيان منع اللزوم ومنها عدم افضاء
الوصف المعلل به الى الحكمة المطلوبة من ترتيب الحكم على وفقه وذلك
بان يكون الوصف اعم من الحكم والاعم لا دلالة له على الاخص وجوابه
ببيان الافضاء ومنها عدم ظهور الوصف المعلل به وجوابه ببيان
الظهور ومنها عدم انضباط الوصف المعلل به وجوابه ببيان الانضباط
ومنها النقض وهو تخلف الحكم عن الدليل وجوابه بمنع الوصف او ثبوت

الحكم في صورة النقض ومنها الكسر وهو نقض المعنى دون اللفظ وجوابه
بالفرق بين البابين ومنها المعارضة في الاصل وهو على ضربين اما ان يبدي
او وصف زايد في الاصل على علة المستدل وجوابه بالغاء الزايد ببيان
كونه طرديا او بثبوت الحكم في صورة اخرى واما بعلة اخرى مستقلة وجوابه
ببيان ان علته مؤثرة بنص او غيره او بضرب من الترجيح ومنها المعارضة
في الفرع بما يمنع ثبوت الحكم فيه من نص او قياس وجوابه بما يرد على مثلها
من جانب المستدل ومنها التركيب وهو ان يكون القياس مركبا من مذهبين
ومنها التعدية هو تعليل كل واحد من الخصمين في اصل القياس بعلة غير
علة الاخر وتعديتها الى محل مختلف وجوابهما واحد وقد اختلف فيهما في
رد سوال التعدية ومن قبله قبله ومنها الفرق هو ابداء وصف في الاصل
او الفرع يناسب ما اختص به من الحكم وجوابه بالمنع ومنها اختلاف الضابط
بين الاصل والفرع وهو راجع الى منع العلة في الفرع وجوابه ببيان
اتحاد الضابط فيهما ليتحقق وجود العلة في الفرع او بان افضاء
ضابط الفرع اتم من ضابط الاصل ومنها اختلاف حكم الاصلي والفرعي
مع استواء الضابط فيهما عكس الذي قبله وجوابه ببيان الاتحاد فيهما
ان امكن او بان التعليل وقع بالحكمة المطابقة للضابط المشترك
والغاء الزايد منها بطريقه وهذا راجع الى منع وفاء العلة بحصول
المقصود او الى الفرق بين الاصل والفرع فيه وهو ضرب من المعارضة
ومنها بيان اختلاف حكم الفرع وحكم الاصل فيمتنع القياس اذ شرطه
اتحادهما وجوابه ببيان اتحادهما نوعا او جنسا والا فالقياس باطل على
خلاف فيه ومنها قلب الدليل وهو استيفاء المعترض عليه المستدل او صله

رد سوال التركيب ه

مع بطلان حكم وهو اما قلب تسوية او قلب خلاف وقد اختلف في هذا الاخير
والجواب عنه بابطال ذلك ومنها القول بالموجب وهو تسليم ما ذكره
المستدل مع استيفاء الخلاف معه وهو راجع الى المنع لان المعترض يمنع دلالة
دليل المستدل على محل النزاع وانه عنه بمعزل ثم لتقسيم طريقان احدهما ان
الحكم الذي يذكره المستدل اما ان يكون مذهبا له او ابطال مدرك الخصم
والثاني ان التعليل اما ان يتعرض لعلة امامه او ابطال مدرك الخصم او لحكم
المسألة وقد اختلف في صحة هذا التعليل فمنهم من ابطله ومنهم من قبله
وهو الصواب اذ ليس على المعلل حصر جميع العلل وانما يبطل مذهبه لبطلان
علته وجوابه ان يبين المستدل ان النزاع لا يبقى نصبه وشرط صحة ذلك
فتبين ان السائل غالط وحائد عن الصواب او ان النزاع انما وقع فيما ذكره
المستدل وقال به الخصم هذا الغرض مما اوردناه من الاسئلة الواردة على القياس
ومن اراد استيفائها فعليه بما لخصناه في نهاية مدارك العقول بشرح مختصر
الاصول واما الاعتراضات الواردة على الاستدلال فالمنع والمعارضة
والاستفسار تتمة وللاستدلال انواع جزئية فنوردها بما تيسر لنا
من المباحث منها الدليل الملقب بالنافي وصورته ان يقال الدليل
ينفي او يقتضي نفي العمل بكذا خالفناه في موضع كذا لدليل خاص فيبقى
ما عداه على قضية الدليل مثاله قول منكري القياس الدليل ينفي العمل
بالظن خالفناه في خبر الواحد والشهادة للاجماع وفيما عداه يبقى على مقتضى
الدليل النافي للعمل بالظن والتمسك بهذا مبني على القول بالتخصيص للعمل
فان صح صح والا فلا ومنها اذا وجد السبب وجد المسبب وهو استدلال
حذفت احدى مقدمتيه وهو من باب قياس الضمير والاعتراض عليه بالاستفسار

او

او بمنع وجود السبب او بوجود المعارض ومنها الاستدلال بانتفاء اللازم
وهو ان يقال شرط الحكم منتف فينتفي بانتفائه فان الشرط ما لزم من انتفائه
انتفاء الحكم ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه والاعتراض عليه بمنع انتفاء
الشرط وجوابه بتقرير انتفائه ومنها التلازم وهو الاستدلال بالقياس
الاستدلالي والاعتراض عليه بمنع الملازمة ومنع انتفاء اللازم وجوابه
بتقريرها وانتفاء اللازم ومنها الاستدلال بالمقدمات الكلية نحو
كل مسكر حرام وكل خمر حرام والاعتراض عليه بالطعن في مقدماته كلها
او في بعضها وجوابه بالاثبات لها ومنها قياس الدلالة وهو ما ذكر فيه
دليل العلة لا نفسها والاعتراض عليه بان يقال هذا الاستدلال بحكم على
حكم والاحكام لا تصلح للعلية وجوابه ببيان الصلوحية ومنها قولهم علة
الحكم او مناط الحكم في محل الاجماع موجود في محل النزاع فوجب ثبوت الحكم
عملا بالعلة وهو يرجع الى قياس العلة وهو القياس بمعنى الاصل والاعتراض
عليه بمنع وجود العلة في محل النزاع وجوابه ببيان اشتراك العلة في
المحلين والغاء الفارق وتنقيح المناط وان يقال استويا في الموجب
فيستويان في الموجب وان يقال لا فرق بين محل النزاع ومحل الاجماع الا
كذا ولا اثر له فتجب التسوية بينهما والاعتراض عليه بمنع ان لا فارق وان
لا اثر له وجوابه بالاثبات لما بقي وان يقال في نفي الحكم لا نص فيه ولا اجماع
ولا قياس لان هذه مدارك الحكم فاذا انتفت انتفى الحكم لامتناع ثبوت
الحكم بلا دليل والاعتراض عليه بمنع انتفاء اللازم وجوابه ببيان الانتفاء
وقولهم لم يوجد السبب فلا يثبت الحكم والاعتراض عليه بالاستفسار وبمنع
انتفاء السبب وجوابه واضح وقولهم لم يات بالواجب فلم يخرج من عهدته

صوابه المانع بدل المعنى

والاعتراض عليه بنفي احدهما وجوابه واضح و وجد المعنى فلم يثبت الحكم وحكمه
وجد السبب على و يلزم من اثبات الحكم الغاء وصف مجمع عليه او
معتبر ولا يصار اليه وان اثبات الحكم يلزم منه امر ممتنع فلا يثبت وهو في معنى
وجد المانع واعلم ان هذه القواعد الاستدلالية يجوز ان تجتمع كلها في مسئلة
واحدة اذ الاحكام لا تخلو غالبا عن سبب وشرط او مانع تتمة
اختلف في جميع الاسولة وترتيبها فذهب المتقدمون الى انه لم جميع ما امكن
منها سردا واحدا بعد واحد على المجيب الجواب عنها كذلك وذهب المتاخرون
الى ان كل سؤال يورد فيفرغ جوابه والى هذا ذهب الامام فخر الدين الرازي
وسراه وانتحاه في كلامه رحمه الله تعالى وعلى الاول هل يجب ترتيبها على وجه
لا يلزم منه تناقض بمنع بعد تسليم او انكار بعد اعتراف فيه خلاف بينهم
والترتيب احسن المقصد الثالث الماهية ما به الشيء هو هو وهو
ما يجاب به عن السؤال بما هو سواء كان مركبا او بسيطا حقيقيا او اعتباريا
وقد تطلق على الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا ولذا قيل
اللفظ يدل على الكلية الذهنية ثم ان اعتبر فيها الوجود الخارجي سواء كان
الخارج ظرفا لها او لوجودها فيقال عليها الذات والحقيقة نظرا الى انه
لا يقال ذات العنقاء ولا حقيقتها ومفهومات هذه الثلاثة من
المعقولات الثانية وقد تطلق الذات على ما صدقت عليه الماهية من
الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد به الوجود الخارجي ثم ان حقيقة كل شيء سواء كان كليا او جزئيا
موجودا او معدوما مغايرة لكل ما يعرض لها من الاعتبارات سواء كانت
لازمة كزوجية الاربعة او غير لازمة كالضاحكية والا لما صدق المعروض

على ما بينا في تلك العوارض وح يلزم ان تكون الماهية المعروضة مع كل
عارض مع مقابله ثابت لها مع ضده وايضاح ذلك ان الانسانية لو لوحظت
مع الوحدة وكانت الوحدة جزءا منها حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان
الملحوظ مع الكثرة وكذا مع الوجود والعدم وهذا يحقق المغايرة بينهما
لا على معنى انها تخلو عن كل عارض لما يلزم عليه من رفع النقيضين وانه محال
فصل الماهية ان اخذت باعتبار العارض فتسمى ماهية بشرط شيء
ومخلوطة وان اخذت بشرط لا شيء فتسمى مجردة وماهية بشرط لا شيء وان
اخذت لا بشرط شيء فتسمى مطلقة وماهية لا بشرط شيء والاوليان داخلتان
تحت الثالثة وبينهما التغاير نظرا الى مفهوميهما وقد اعتبر في مفهومها
التركيب واجزاء المركب تابعة له من حيث تحققه في الخارج تحقق اجزائه
فيه ومن حيث الذهن كذلك فان كانت اجزاء له من حيث الخارج فلا يصح ان
يحمل عليه اصلا كاجزاء البيت الخارجية نعم يحمل عليه حملة ذو فيقال البيت
ذو جدر وذو سقف وان كانت اجزاء له لا باعتبار الخارج سواء كان الخارج
ظرفا لانتزاعها او لا قال السيد في الحواشي قدس سره على الشرح العضدي
للتجريد تحت قول الشارح الجنس والفصل قد يكونان موجودين من اجزاء
خارجية ما نصه هذا كلام مذكور فيما بينهم ولذلك حكموا بان اجناس
الاجناس من موادها وصورها يعني فما اخذ من المادة جنس ومن الصورة
فصل سواء كان ماهية حقيقية ان اخذت مما في الخارج او اعتبارية
ان اخذت مما في الذهن فما اعتبره المعتبر جنسا فهو جنس وان كان
عرضا عاما او فصلا فهو فصل وان كان خاصة ولذلك تراهم يقولون
في حدود الماهيات الاعتبارية كالجنس وكالفصل ولا يبالون بكون الفصل

عدميا ولكن هذا على ذكر منك فيما يرد عليك من قول الامام الرازي
ان السكون عدمي هذا تحقيق ما اشار اليه السيد قدس سره ونقل
ايضا في الحواشي عن بعض الافاضل واراد به صاحب المحاكمات ان الماهية
المركبة من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولات وبالعكس
يعني المركبة من اجزاء محمولة لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء غير محمولة
بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا تكون الا بسيطة وبيان ذلك
ان جنسا وفصلا محمولان على ما اريد كشفه بهما فانهما ذاتيان
فالانسان حيوان ناطق وهما في الخارج واحد لا تمايز بينهما وهذا بناء
على وجود الماهية في الخارج وسيأتي تحقيق ذلك ثم قال وتحقيق ذلك
انه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة
في العقل فلا شك انه يحصل ماهية ذلك المركب في العقل ويكون القول
الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما كما ذكره الرئيس في الحكمة المشرقية
فلو فرض ان لذلك اجزاء حدا تاما كما محمولة فتلك الاجزاء المحمولة ان لم تشتمل
على غير المحمولة لم يحصل منها صورة مطابقة لماهيته ضرورة ان الصورة
المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم تشتمل
على امر زائد فهي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت
على امر زايد فذلك الامر ان كان داخلا في ماهيته لزم اعتبار الامر
الخارجي في الحد التام هذا خلف قال والحاصل انه لو كان للمركب اجزاء
غير محمولة لكان مجموعها تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته
في الخارج فلو كان له ايضا اجزاء غير محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه
ما لكان مجموع الاجزاء المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل فيكون

لم يتعين الاجزاء الذهنية على الخارجية علم لم يلزم انحصار الخلاف الغرض وان كان ذلك داخلا فيها



لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال لا يقال المركب من اجزاء
غير محمولة مركب من اجزاء تخصه كالجزء الصوري ومن جزء مشترك
بينه وبين غيره كالجزء المادي فالمشتق من الجزء الخاص يكون فصلا ومن
المشترك يكون جنسا وكل مركب خارجي يكون مركبا في العقل من الجنس
والفصل وان لم يكن العكس الكلي لازما لانا نقول الاشتقاق يخرج
الجزء عن الجزئية لان اعتبار الجزء مع نسبته هي خارجة عن مفهوم الكلي
لان النسبة بين المنتسبين خارجة عنهما والجزء مع الخارج يكون
خارجا نعم الاشتقاق يصحح الحمل فقط انتهى كلامه وهو المطابق
لقواعدهم التي بنوا عليها احكامهم وان لم يطابق تمثيلاتهم لكنهم
قد تسامحوا بالامثلة انتهى كلامه قدس سره في الحواشي فظهر ان
التمايز بين الاجزاء الخارجية والاجزاء الذهنية سواء كان انتزاعهما
مما في الخارج او مما في الذهن انما هو بصحة الحمل وعدمه خاتمة
قد وقع الخلاف في تحقيق الماهية المجردة هل المأخوذ في مفهومها
قيد التجرد فقط او قيد الانضمام فقط وما وقع في التجريد ان الماهية
بشرط لا شيء اعتبر فيها قيد الانضمام قال الطوسي فان اخذت
قيد التجرد مع الانضمام نقد عليه شارحه الملا علي بانه خلط اصطلاحا
باصطلاح والحق قيد الانضمام دون التجرد قال السيد في الحواشي
قد يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه واخرى
بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء محمولا عليه وليس معنى اخذه
ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا
بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شأنه ان يدخل ويخصصه

فيكون

وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا تتحصل ولا تتعين الا بفصل ينضم اليه فيحصله
ويكمله ويعينه فيكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين
فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل ماخوذ بشرط شيء ولذلك
قال الجنس بشرط هو عين النوع فالحيوان بشرط النطق هو عين الانسان وبشرط
الصاهل هو عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هنا بشرط لا شيء ان يكون
مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه
قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون
كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث انه جزء له لا يكون محمولا عليه
بالمواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الجزء هو هذا الكل فلذلك قيل الحيوان
بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب عنه وعين محمول عليه فلا بد في هذين
الاعتبارين من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذ الحيوان بشرط شيء ان يؤخذ معه
ذلك الشيء من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء
ان يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث انه زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان
لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر اي لا يؤخذ
معه شيء آخر لا من حيث هو داخل ولا من حيث انه خارج منضم اليه بل يؤخذ
من حيث هو هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا
على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق فالاجزاء
الذهنية اذا اخذت من حيث انها محمولات فيتعرض لها الجنسية والفصلية وقد تؤخذ
من حيث انها اجزاء ومواد فلا تكون محمولة واما الاجزاء الخارجية
فلا يجري فيها اخذها محمولة قطعا فلا تعرض لها الجنسية انتهى كلامه
قدس سره فثبت بمقتضى ما قال ان قيد الانضمام هو الماخوذ في بيان

قد تؤخذ صح

الماهية

الماهية بشرط لا شيء وان قيد التجرد ساقط وان وقع من المحقق هو
الماخوذ فيه سند الماهية بشرط لا شيء وان قيد التجرد ساقط وان وقع
من المحقق الطوسي كما يعلم ذلك من كلام المحققين **فصل** الماهية
باعتبار انها الثلاث تمايزها في الذهن ووجودها كذلك واختلف
في وجود الماهية المجردة هل توجد في الخارج ام لا والحق عدم الوجود
فيه وسيأتي واما الماهية الكلية وهي التي لا بشرط شيء فذهب الى وجودها
في الخارج قدماء الحكماء قال الدواني في حواشي التهذيب بحث قول
التفتازاني والحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود افراده قال الرئيس
في النمط الاول من الاشارات قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان
ما لم يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود وانت تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان
قول هؤلاء ولانك ومن يستحق ان يخاطب تعلم ان هذه المحسوسات
قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك اللفظي بل بمعنى واحد كالانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود
فذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا فان كان
بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوس ما ليس بمحسوس
وهذا عجيب وان كان محسوسا فلا محالة وقع اين ومقدار وكيف
معين لا يتأتى ان يحس ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس ومتخيل
فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وان لم يكن كذلك لم يكن ملائما
لما ليس بتلك الحالة فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحالة فان

صاد قاه

الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث الحقيقة الاصلية
التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في
كل كلي وقد صرح غير واحد من القدماء به لا يقال هذا راجع الى وجود
التشخص كما اشار اليه المص لانا نقول بل هذا المنظر كما صرح به الشيخ يعني
وجود امر آخر لوجود التشخص فالوجود واحد والموجود اثنان ولو قال
المص بتعين وجود افراده لكان بعينه مذهب الحكماء انتهى كلامه واقول
قول الشيخ فغرض وجوده محال من اضافة الصفة الى الموصوف ضرورة
ان الفرض لا شك في امكانه هذا ان جعل الفرض بمعنى التقدير وان جعل
بمعنى التجويز العقلي فلا يمنع حمل الكلام على حقيقته وقوله ان قولنا
زيد انسان في الخارج الخ قضية صادقة وهذا مقتضى اتحادهما في الوجود
في الخارج فان اتحاد الموجود بالمعدوم محال وقوله فانكم لا تشكون
الخ يدل على ان وجود الكلي الطبيعي في الخارج بديهي وهو مخالف لما
صرح به صاحب التجريد من انه نظري واستدل عليه بانه جزء من الاشخاص
ومشى على ذلك شراح كلامه قال الشارح المنلا علي في تحقيق كلامه
الشخص عبارة عن مجموع الماهية لا بشرط بانه جزء من الشخص الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فان الحيوان مثلا جزء هذا
الحيوان الموجود وجزء الموجود في الخارج موجود واعترض بانه لو اريد
به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد
انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس موجودا فيه انتهى فظهر ان قول من قال

والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل وقد استدل على وجود الماهية مع

ان ما ذكروه من الدليل على وجود مجرد تنبيه اذ لو كان كذلك لم يقع
من الشارح نقض للاستدلال المذكور ثم ان قوله نسبة الماهية الى التشخص
كنسبة الجنس الى الفصل مراد به كما ان الفصل يحصل ماهية تنطبع في العقل
سواء كانت منتزعة مما في الخارج او مما في العقل كذلك التشخص يحصل
هوية مما في الخارج ترتسم في الحس او في الخيال والحاصل ان الحق وجود
في الخارج والا لزم وجود الافراد بدون ماهياتها وما اوردوه من
لزوم انقسامها من حيث انها واحدة في الذهن ولها افراد في الخارج
مدفوع ومن اراد تحقيقه فعليه باستكشاف ما اورده المحقق الجامي في
شرح الفصوص **فصل** الماهية بشرط لا شيء مما اختلفت
في امكان وجودها في الخارج والحق ان هذا الخلاف مبني على بيان
ماهيتها فان احذ في مفهومها قيد الانضمام فقط كما صرح به السيد
فلا خلاف في امكان وجودها وان احذ في مفهومها قيد التجرد عن
العوارض فلا خلاف في امتناع وجودها خارجا لانه من العوارض وكذا
التشخص والا لزم عدم التجرد وانما الخلاف في المعروض واما وجودها في
الذهن فذهب بعضهم الى الامتناع ايضا وذهب بعضهم الى الجواز
وخصص العوارض بالخارجية قال الشارح المنلا علي وفيه بحث لانه
اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية
ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في
الخارج لان الكون في الخارج والتشخص من العوارض الذهنية بهذا
المعنى على ما سبق تحقيقه في مبحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا

وهم ح

كيفه

فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع
وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم
نفسه ولا يجري في المتصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة
عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها او يلاحظها
كذلك وان كانت في نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على
المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره
فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت
في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما
هو بحسب الامر غاية الامر انه يلزم ان تكون الماهية مخلوطة بحسب الامر
مجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك لان المعدوم
مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا اي بحسب نفس الامر مع انه
معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة انتهى فاقول ما قرره من التمايز
بين المجردة والمخلوطة باعتبار ما في الذهن وما في الخارج معا مع انه
تمايز بينهما في الذهن اذ الاعتبارات الثلاثة مقررة في الماهية اما على
ما قررناها اعتبارات مطلقة ومخلوطة غاية الامر ان المخلوطة قسمان
مخلوطة ذهنا وخارجا ومخلوطة ذهنا لا خارجا **فصل** المشترك
بين ما في الذهن وما في الخارج لا بد وان يكون محفوظا في كلا الوجودين
العقلي والخارجي كما هو مذهب القائلين بالاشباح وعليه الامر المشترك
هو الماهية بالحقيقة ولا يصح تبدل ما هو بالحقيقة واما القائلون
بالارتسام فقالوا لا يشترط فان ما في الذهن وما في الخارج جوهر

فلم

فلم تكن الماهية محفوظة في كلا الوجودين وتحقيق ذلك ما قاله المنلا محمد
اللاري البكري في اثبات الواجب قال الجوهر الموجود في الذهن ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جوهرا وان كانت عرضا
باعتبار الوجود الذهني لان العرض ماهية موجودة وجودها في موضوع
وهذا التعريف صادق على الصورة الذهنية للجوهر ولا ينافي كون تلك
الصورة بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولهذا احكم بانها
جوهر مع كونها عرضا فانه لا تمانع بين الجوهر والعرض بالمعنيين
المذكورين فيكون الجوهر بالمعنى المذكور جنسا للجواهر ويكون العرض
بالمعنى المذكور عرضا عاما فان التمانع بين الجوهر والعرض ليس الا في
كونهما جنسين لشيء واحد وكذلك حال الكيف فان حد الكيف عرض بالمعنى
المذكور بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه
اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة فعلى هذا تكون الصور
الذهنية للجوهر على المذهب الاصح من القول بان ما في الذهن من
العلم الحقيقي موافق لما في الخارج من المعلوم في الماهية مندرجة
تحت الجوهر مع اندراجها تحت الكيف الا باعتبار كونهما جنسا فالجوهر
الذي هو جنس انما يكون بالمعنى المذكور والكيف الذي هو جنس هو
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها
موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا
اقتضاء النسبة والجوهر والكيف بهذين المعنيين اللذين هما جنس
باعتبارهما لا يصدقان على شيء اصلا وهكذا حال جميع المقولات
التي هي الاجناس وفي الجملة ان لا يكون معنى الاتصاف به فرعا لاحد

فان الكيف عرض عام لها والا
والجوهر جنس لها
فلا تمانع بين الجوهر
والكيف صح

والحاصل ان الصورة العلمية على
مذهب الشبح مغايرة لما هي شبح له
ذاتا وجعلا ووجودا وليس بين
ما في الخارج [illegible] وما في الذهن
امر مشترك بل الشبح يحاكي ما هو
شبح له واما على مذهب
ارتسام نفس الماهية فنفس الماهية
تكون مشتركة والتمايز بنحو الوجود
وهؤلاء فرقتان فرقة تجعل
الماهية في الذهن ايضا جوهرا
وفرقة تقول بانقلابها فيه عرضا

عرض

اي لا يشترط ان
يكون محفوظا
في كلا الوجودين

الوجودين الخارجي والذهني فان ما كان اتصاف شيء به تابعا للوجود
الخارجي لا يكون جنسا فانه على المذهب الاصح تكون الماهية والحد
محفوظين في نحوي الوجود الذهني والخارجي فعلى التحقيق المذكور
لا حاجة الى القول بان الحكماء عدوا الصورة الذهنية للجوهر من
الكيفيات على سبيل التجوز والتشبيه كما قيل فانه غير مراد للحكماء
كما يدل عليه قولهم لما عرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وعرفوا الكيف بانه عرض بالمعنى الذي عرفوه وهو
ماهية موجودة في موضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل
الغير ولا يكون فيه اقتضاء القسمة ولا النسبة حكموا بان جميع الصور
الذهنية في تعريف الكيف الذي هو مذكور في الشفا وامثاله بالجملة
[داخلة]
فحكم الحكماء بذلك الاندراج مبني على هذا التعريف والحاصل
انه لما كانت الصور العقلية للجواهر لا يتم حكمهم باندراجها في الكيف
[جواهر]
من توجيه باحد الوجوه الثلاثة احدها ان التعريف المشهور للكيف
هو تعريف بالاعم فالحكم باندراجها في الكيف انما هو على سبيل التجوز
والتشبيه وثانيها ان يقال القيد المشار اليه سابقا معتبر في التعريف
المشهور والحكم بالاندراج ايضا انما هو على سبيل التجوز والتشبيه
وثالثها ان يقال انهم استعملوا الكيف في معنى اعم مما هو مقولة بالحقيقة
والانسب لعباراتهم هو الثالث ولذلك اخترناه واما من قال ان الجوهر
جنس للجواهر باعتبار الوجود العيني والكيف جنس لها باعتبار وجودها
الذهني فيرد عليه ان الماهية لا تكون محفوظة في نحوي الوجود الذهني
والخارجي وقد صرح الحكماء ان الماهية مع جميع ذاتياتها محفوظة في

كلا

كلا الوجودين فان قيل يرد على هذا القائل ان هذا قول بانقسام الاشباح
في الاذهان وقد صرح المحققون بتزييفه قلنا لا يرد عليه هذا فانه التزم
بان الموجود في الذهن هو الموجود في الخارج مع تبدل الماهية من
الجوهرية الى العرضية الكيفية فان ماهية الانسان مثلا هي انسان
[فهي انسان وعرض]
وجوهر اذا وجدت في الخارج واذا وجدت في الذهن فتتبدل ماهيتها
وتصير ماهية كيفية خالصة فيكون للانسان ماهيتان احدهما
باعتبار الوجود الخارجي والاخرى باعتبار الوجود الذهني والمشترك
بينهما امر يشملهما وهو محفوظ في نحو الوجودين وبهذا تحقق الفرق
بين هذا القول والقول بانقسام الاشباح فان القائلين بالاشباح
لا يقولون بالامر المشترك والحق ان الامر المشترك هو الماهية الحقيقية
والاسم لا يوضع الا له عند التحقيق ولا يصح تبدل ما هو ماهية بالحقيقة
نعم يصح تبدل الاسم باعتبار ما فهمه العوام من اطلاق فعلى هذا القول
الحق القول بعدم تبدل الماهية في نحو الوجودين وجب ان يؤخذ
في تعريف المقولات التي هي اجناس عالية قيد نازل منزلة قولهم في
تعريف الجوهر اذا وجدت في الخارج مثلا وجب ان يقال في تعريف الكيف
[ماهيته]
انه عرض بحيث لو وجد في الخارج لا يكون تعقله موقوفا على تعقل
الغير ولا يقتضي القسمة ولا النسبة وهكذا يجب ان يعتبر القيد المذكور
في جميع المقولات التي هي اجناس ليصح القول بتبدل الماهيات ولا جنسا
في نحوي الوجودين والغرض الاصلي ان في العلم مذهبين احدهما مذهب
القائلين بالاشباح وثانيهما مذهب القائلين بان الماهية نفسها
وجدت في الاذهان ولا فرق بين الماهية الموجودة في الخارج وبين

صورتها العقلية التي هي العلم بالشئ شبحا محاكيا له مخالفا في الماهية
فيكون العلم بالانسان على هذا المذهب شبحا محاكيا لماهية الانسان
الجوهرية فيكون ذلك العرض الذي هو علم معلوما بالذات وتكون ماهية
الانسان معلومة بالعرض والتبع انتهى والحاصل انه لا فرق بين ما في
الخارج وما في الذهن على المذهب الثاني والاختلاف انما يكون في نحو الوجود
فما في الذهن هو الخارج وبالعكس واما ان ما في نفس الامر فهو ما في
الخارج فليس كذلك فان ما في نفس الامر اعم مما في الخارج وما في الذهن
اخص مما في نفس الامر كذا حققه في الحواشي **خاتمة** الجزئي حقيقي
واضافي فالاول ما يمنع نفس تصوره من الشركة فيه والاضافي
ما دخل تحت اعم فكل جزئي حقيقي فاضافي اذا تمهد لك ما سبق من المقدمات
والمقاصد علمت قول الاصوليين الامر بالماهية قال الآمدي امر بجزئي
من جزئيات الماهية لا بالكلي المشترك وقال الامام فخر الدين الرازي
امر بالكلي المشترك بين الافراد لا بجزئي معين جاريا على تحقيق الحكماء
وان بعض ما قالاه يكون تحقيقا للمسائل المتفرع في الفروع المخرجة
على هذه القاعدة الوكيل بالبيع المطلق في شئ معين هل يملك البيع بالغبن
الفاحش ام لا ذهب الامام ابو حنيفة الى الاول وذهب الشافعي وابو يوسف
ومحمد الى الثاني والخلاف الواقع مبين في محله لكن الامام فخر الدين الرازي
رحمه الله نصب مناظرة بين فيها ما هو مختاره في مسائل فرعية وغيرها
ودونها رسالة ونحن نتكفل بايرادها مفصلة مع دفع ما اورده
فيها حسبما اقتضاه النظر القاصر والفكر الفاتر **فنقول** قال الامام الرازي
ملتزما صحة مذهب امامه **الوكيل بالبيع المطلق** عن ثمن مثل او غيره

بان

بان قال له بع عني هذا الثوب او انت وكيلي في بيعه **لا يملك البيع الا بثمن**
مثله ولا يملكه **بالغبن الفاحش** وقال ابو حنيفة يملكه **ولنا الدليل**
عليه اي على عدم ملكه له **ان** هذا توكيل بالبيع المطلق **والتوكيل**
بالبيع المطلق من حيث هو مطلق **لا يتناول هذا البيع** بخصوص كونه
بالغبن الفاحش **لا بلفظه** بان يدل عليه لفظه مطابقة او تضمنا **ولا**
بمعناه بان يستلزمه استلزاما دائميا او اكثريا واذا انتفى التناول فلا
يكون مأذونا فيه فلا يصح **فوجب ان لا يصح هذا البيع** ثم اخذ في بيان
ذلك فقال **وانما قلنا ان التوكيل لا يتناول هذا البيع لانه انما وكله بالبيع**
المطلق **لا يكون بهذا البيع** المقيد اما بيان الصغرى فاشار اليها بقوله
فقال اما ان وكله بالبيع المطلق **فظاهر** لا يحتاج الى دليل والدليل على
الاطلاق في البيع عدم التقييد بثمن المثل **واما** دليل الكبرى وهي **ان**
التوكيل بالبيع المطلق لا يكون توكيلا بهذا البيع المخصوص بكونه بغبن
فاحش **فلان مسمى البيع** اي ما وضع لفظه بازائه **مفهوم** كلي **مشترك**
بين البيع بثمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش فان الكلي ما لا يمنع نفس
تصوره من وقوعه على كثيرين **وما به المشاركة** جنسا كان او نوعا او فصلا
او خاصة او عرضا عاما **مغاير** وفي نسخة **غير ما به المباينة وغير مستلزم له**
اي للتمايز وايضاحه البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل والبيع
بدونه والمفهوم المشترك بينهما لا يصدق على هذا المخصوص فالتوكيل
به لا يكون توكيلا به **فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل**
بالبيع بالغبن الفاحش بحسب لفظه اي بحسب الدلالة اللفظية
اذ المفروض انه موضوع للمفهوم فلو دل على هذا الخصوص لزم اما تعدد الوضع

والتوكيل بالبيع المطلق

وهو خلاف المفروض او المحال على فرض الدلالة عليه فان الكلي يباين الجزئي
وللمرضي ان يقول ان اردت بقولك ما به المشاركة مغاير لما به المباينة
في الذهن على معنى ان الذهن يحكم بالتماين بين الحيوان وبين الجسم بالحساسية
مع اشتراكهما في الجوهرية وعوارضها وبين الحيوان وبين كونه حيوانا ناطقا
وصاهلا فهو مسلم الا انه يفوت الغرض من التوكيل لان الموكل انما وكله
بايقاع بيع خارجا وان اردت في الخارج فممنوع لما قدمنا لك من انه لا
تمايز في الخارج بين العارض والمعروض فان الكلي من حيث انه معروض
لعارض من عوارضه الذاتية يتحقق وجوده فيه وجودا واحدا خارجيا
على ان واضع الكلي انما وضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم المشترك ليدل على
ما تحته دلالة مطابقية من حيث ان ذلك الفرد مطابق لما في ذهن
الواضع حين وضعه وجهة الخصوصية التي ادعاها لم نلتزمها وسنعرج
في صحة التزامها فثبت ان البيع المطلق يدل عليه دلالة لفظية وان
التوكيل بالمطلق توكيل به ويكفينا انه لا ينافيه واما قولنا انه لا ينافيه
بحسب المعنى فالدليل عليه اي على عدم تناوله بحسب المعنى هو ان الافادة
بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ على شيء ولذلك الشيء لازم خارج
عن ماهيته اما لزوما دايميا بان لا ينفك عنه سواء كان لازم الماهية
او لازم الوجود بينا او غير بين او لزوما اكثريا بان جاز انفكاكه عنه
وهذا قد ذهب اليه المناظر المذكور وتبعه التفتازاني وهو احق بنظر
البلغاء والفقهاء فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم
افادة بحسب المعنى لانه انما حصل بملاحظة المعنى المطابقي فدلالته
التزامية وهذان وفي بعض النسخ وههنا الامران الى اللزوم الدايمي

او

او الاكثري اما الاول فلان قيد كونه واقعا بالغبن الفاحش
ليس من لوازم مسمى البيع لزوما دايما فظاهر لا يحتاج الى دليل وعلى تقدير
ان نظري فنقول لان مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بثمن المثل
وبين البيع بالغبن الفاحش وما به المشاركة وهو كونه بيعا بصفة
الاطلاق لا يستلزم ما به المباينة وهو كونه مقيدا بكونه بالغبن الفاحش
لزوما دايما اذ لو استلزمه دايما لحصل ما به المباينة اينما حصل ما به
المشاركة وهو محال لانه يلزم ان يكون كل بيع ولو بثمن المثل بغبن فاحش
وح يصير ما به المباينة مشتركا فيه بين كثيرين لان المشاركة في الملزوم
مشاركة في لازمه الذي لا ينفك او يصير ما به المشاركة مختصا
وذلك متناقض فثبت انه لا يستلزمه دايما وهو المطلوب وللمرضي
ان يقول هذا الدليل وان استطال به فهو في غير محل النزاع لانا
لم نقل بلزومه دايما حتى يلزم ما ذكرناه من المحال وانما قلنا البيع بالغبن
الفاحش فرد من افراد مطلق البيع فدلالة المطلق على الكلي من حيث
الكلية مطابقة او تلزمه ونقول المفهوم المشترك من حيث انه صدق
على ما في الذهن اولا وعلى ما في الخارج ثانيا او على ان ما في الذهن
هو المعلوم المفهوم وما في الخارج شيئا او عينا واياما كان فدعوى
اللزوم لا يراد بها برهان عند ذوي الاذهان فليتامل واما قولنا
ان قيد كونه واقعا بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع المطلق
لزوما ظاهرا وغالبا فظاهر لا يحتاج الى برهان ايضا او نقول
بيع الوكيل بالبيع عقد معاملة ومبايعة وكل عقد كذلك مشتمل
على الشح الى اخره فهذا العقد كذلك وذلك لان بناء مشروعية المعاملات

ومدار المبايعات على النسخ والضنة وطلب الربح ودفع الخسران فيكون
القول بان الرضى بمسمى البيع يستلزم الرضى استلزاما ظاهرا لما قدمه
عند ظرف للرضى الثاني وقوع البيع بالغبن الفاحش استلزاما ظاهرا
لا يحتاج الى دليل قوله وقوعا غالبا اي اكثريا صفا نا لا استلزاما وقوله وقوعا
خبر كان وفي بعض واقع خبر للقول وكان محذوفة اي فالقول
بحصول الرضى مع البيع بالغبن الفاحش واقع على ضد المعقول لان الرضى
انما يتحقق عند الربح والبيع بدون ثمن المثل خسران والخسران والربح لا يجتمعان
معا في بيع واحد فالقول به قول يخالف المعقول ومع ذلك فهو نقيض
المعتاد فان المعتاد في العرف انما خسر لا يسمى بيعا لان العرف اخرج
هذا لما قلنا عن المسمى بيعا فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لا يكون
توكيلا بخصوص كونه واقعا بالغبن الفاحش ولا يجب لا استلزام اللازم
ولا يجب لا استلزام الظاهر الغالب فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق
لا يتناول التوكيل بالبيع الواقع بالغبن الفاحش لا بحسب لفظه
ولا بحسب معناه وهذا الخلاف مفرع على مسئلة وهو ان الامر بالكلي
هل هو امر بجزئي معين او بالكلي المشترك كما اسلفناه قال العلائي في
قواعده نقلا عن الامام فخر الدين ان الامر بالكلي امر بالمشترك هو ما
حكاه ابو المناقب الزنجاني عن مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وان الامر بالكلي
امر بجزئي معين هو مذهب الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وكان شيخنا يرجح
الثاني ويخرج عليه مسائل منها هذه المسئلة ثم قال اذ ليس
التوكيل بالبيع اذنا في شيء من الجزئيات بخصوصه وانما يملك بثمن
المثل نقدا لقيام القرينة الدالة بحسب العادة على اعتبار لزوم الرضى

في مسمى البيع لزوما عاديا ثم ان ما اعترض من ان العادة خصصت المطلق
بما فيه الرضى دون غيره وحكمه الزاما للخصم مبني على القول بانها
تخصص المطلق وفيه خلاف قال العلائي نقلا عن العراقي العادة قد
تكون عادة الناس وقد تكون صاحب الشرع فان كانت عادة الناس
خصصت العمومات التي يطلقون الناس في وصاياهم وايمانهم ونذورهم
وطلاقهم وغير ذلك من تصرفاتهم فكل من له عادة في لفظ حمل لفظه
على عرفه الذي يقع نطقه به اما المتاخر فلا يخصص لفظه سواء كانت
العادة خاصة او عامة ثم قسم بعد ذلك العوائد الى القولية والفعلية
وجزم في الفعلية بانها لا تخصص وفي اثناء كلامه ما يقتضي انه لا يستحق
بها الفاظ الناس ايضا والذي قاله الامام في البرهان والغزالي في
المستقصى وغيرهما تقييد ذلك في الفاظ الشارع مع اطراده عادة
زمانه بفعل خاص فيه ولذا فصل الامام فخر الدين الرازي في كتابه
المحصول بين العادة التي علم من حالها انها كانت في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم واقر عليها بعد علمه بها وبين غيرها فقال بالتخصيص في حال
التقرير دون ما عداها انتهى كلامه فظهر ان الامام فخر الدين يقول
ان العادة تخصيص المطلق اذا كانت في زمانه صلى الله عليه وسلم وقرر
عليها فاذكره هنا مخالف لما صرح به ثم وممن صرح بالتقييد بالعادة
ههنا الامام ابو يوسف ومحمد كما هو صريح لفظ الهداية ثم ان ما
ذكروه من تقييد المطلق بالمتعارف منقوض في باب الاقرار في حكم
بان من قال له علي الف درهم حيث قالوا يلزمه بيان فلم يحملوا
اقراره على تعارف اهل بلده والزموه بالف درهم واما الرضي النيسابوري

حيث التزم مذهب الامام ابي ح رضي الله عنه فلان يقول ما ذكرته من الدليل
فهو في غير محل النزاع ومحله انما هو البيع هل باق على اطلاقه او انه
خصص بالعادة بحيث اذا لم ينصرف لما رضي ويسوق الدليل هكذا
التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول البيع بالغبن وما لا يتناول فلا يصح
فوجب ان لا يصح اما انه لا يتناول فلان العادة خصصته بما سواه الخ
ولعلم ان ما ذكره الامام راجع الى تحرير قياس هو ان بيع الوكيل
بالبيع المطلق عقد استهلك به شيا يتغابن الناس به دون اذن موكله
وكلما كان كذلك فلا يصح فهذا العقد لا يصح اما انه عقد فلاشتماله
على الايجاب والقبول من مثله لمثله واما انه استهلك شيا من مال موكله
فلان الثمن دون ثمن المثل فحصل استهلاك شيء من مال موكله واما انه
بدون اذنه فلان التوكيل بالبيع المطلق والتوكيل بالمطلق لا يتناول
هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه كي يستلزمه لا دلالة ولا غالبا ويسوق
الدليل الى ان يصل الى المطلوب وهذا هو الذي عليه اكثر المحققين
من الشافعية ومنهم الماوردي وللرضي ان يقول على هذا الدليل
لا نسلم انه استهلك شيا من مال الموكله لان الاستهلاك انما يكون
لو لم يكن هناك مقابلة شيء بشيء واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلانه حصل الثمن في مقابلة المبيع صفقة واحدة
ليتحقق به المعنى المقصود للشارع من المبايعات وهو نقل مالكية
الثمن من المشتري للبائع بطريق الوكالة ونقل مالكية المبيع الى
المشتري ويلزمها نقل الاعيان فلا استهلاك للمبيع لا كلا ولا بعضا
اما انه لا كلا فلان الثمن في مقابلة المبيع واما انه لا بعضا فلان التبعيض

اذ لا

انما يكون بالتمايز بين الاجزاء وههنا ليس كذلك ولانه لو اعتبر لزم انه لو باع
بازيد من ثمن مثله ان يكون ذلك الزائد باقيا على ملك المشتري وانه
باطل ولانه لو اعتبر فاما في الواقع او عند الموكل او الوكيل او في نظر
الخارج اللفظ عن الاطلاق وهو خلاف المفروض سلمنا انه استهلك شيا
من مال موكله لكن لا نسلم انه بغير اذنه المستلزم للرضى فانه لما وكله بالبيع
المطلق فقد اذن له في اجراء العقد لكن لا صريحا بل ضمنا والاطلاق لا
ينافيه وعدم المنافي فصار في مع المقتضي وهو ههنا الاصل بقاء المطلق
على اطلاقه وصدقه على افراده اي فرد كان بثمن مثل ودونه قلنا الاول
بقاء الخ مسلم لو لم يعارضه معارض وههنا العادة اخرجته
عن مسمى البيع وعن استلزام معناه له قلنا يمتنع جواز تخصيص المقيد
بها سلمناه لكن يمنع الوقوع سلمناه لكن يمنع ان هذا الفرد مما خرج
بالعادة لجواز ان يكون هناك دليل عارض العادة سلمنا انتفاءه وسلمنا
التخصيص بالعادة سواء كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم ام لا وان كان
السايل لا يقول به كما نقله عنه العلائي في قواعده كما قدمناه عنه فيلزم
ان لا يحنث بهذا البيع وان تخلف الحكم باختلاف العادة فان اجيب عن الاول
بان العرف يعده بيعا فهو صحيح وعن الثاني بان العرض لا يقدح في التعليل
فنقول لا يثبت اطراده وهو المطلوب وما ذكرتم من ان الاذن مستلزمه
للرضى المقصود من مشروعية المبايعات لتحصيل الربح فهو حق لكن
لا يلزم منه الحصول والا لما صح بيع الاصيل ماله بدون مثله واللازم
باطل فالملزوم مثله او نقول الثمن مطلقا ربح فانه به يتوصل الى غرض
اخر انفع من المبيع فان قيل اقترانه بالربا في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا

لكن لا

فهذا صحيح

يدل على اعتبار الربح فانه تع ابطل احد طرفي البيع وابقى اخر وهو البيع
قلنا دلالة الاقتران ممنوعة عند بعض وعلى تسليمها فالربح حاصل بالثمن
لما قدمناه ولمطارح الانظار هنا كلام مقام لا يخفى على ذوي الافهام
ومثلنا لا يتصور ان يقع بمثل هذا الخير الزام او افحام واين المنير من يد
المتناول وانما ذلك لمحات الافهام نطقت بها السنة الاقلام والسلام
فقال بعضهم ما الدليل على ان اللفظ لو دل على شيء لدل عليه اما
بلفظه او بمعناه وما الدليل على صحة هذا الحصر الذي ذكرته واثبت
به مدعاك فقال الشيخ الرضي قائما عن الرازي في وظيفته جوابا عن
هذا الدخل صح الثاني لحصول الرضى بالبيع اي فيما اذا دل عليه بلفظه
او معناه استلزمه واما ثمه اي في سواهما فهو ما الاستصحاب
للاصل او الضرر اي لحوق الضرر بالمالك عند انتفاء الصورتين عن مقتضى
الدليل وحكمنا بصحة الانعقاد فيهما للرضى المدلول عليه لفظا او لزوما
فني ماعداهما يبقى على الاصل وهو بقاء مالكية المالك وحكمنا بعدم
الانعقاد وهذا الدليل هو الملقب بالنافي وقدمنا بيان ذلك ثم ما
ذكره من استصحاب حكم علة الاصل وهو بقاءه الى ثاني الزمان خالف
فيه اكثر الحنفية قال الزركشي في البحر المحيط المنقول عن اكثر الحنفية
انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح للعذر والدفع وقال صاحب
الميزان من الحنفية ذهب بعض اصحابنا الى انه ليس بحجة [illegible] ما كان على
ما كان ولا لاثبات امر لم يكن وقال اكثر المتأخرين انه حجة يجب
العمل به في نفسه لابقاء ما كان على ما كان انتهى فلعل الرضى او فقه
للدفع وانه يقول بحجيته قال الخوارزمي في الكافي هو اخر مدار الفتوى

لابقاء

فان

فان المفتي لو سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في
الاجماع ثم في القياس فان لم يجده فياخذ حكمها من استصحاب الحال
في النفي والاثبات فاذا كان التردد في زواله فالاصل بقاؤه وان كان
في ثبوته فالاصل عدم ثبوته انتهى ثم ما ذكره من النفي فان له حالتين
لانه اما ان يكون عقليا او شرعيا وليس له في الاثبات الا حالة واحدة
وهي النفي لان العقل لا يثبت حكما وجوديا عندنا وفي ايراد كلام
الرضي هذا دليل على ما قاله من انه قليل الكلام فقلت هذا الوجه الذي
ذكرته وان كان في دفع هذا الدخل اي السؤال الذي ذكره هذا البعض لا
انه لا ارضى به لانه بطريق الاستدلال كما هو ظاهر وبيت الحصر فيما صح
وفيما بطل به فقال الرضى اذا لم ترض به فالدليل على صحة هذا الحصر فقلت
الدليل عليه هو ان اللفظ اذا افاد معنى فاما ان يفيده ابتداء واما ان
يفيده بتوسط معناه فان افاده ابتداء فهو الدلالة اللفظية وهو
المسمى بدلالة المطابقة وان افاده بواسطة معناه فذلك هو
ان يكون مستلزما لامر من الامور استلزاما قطعيا او ظاهرا فعند سماع
ذلك يصير معناه مفهوما ثم ينتقل الذهن من معناه الى لازمه
واما ان كان اللفظ موضوعا لشيء ولا يكون ذلك المفهوم من اللفظ
مستلزما لشيء اخر لا استلزاما قطعيا ولا ظاهرا كان اللفظ مع معناه
منقطعا عن ذلك الشيء واجنبيا عنه ومثل هذا يمتنع ان يصير مفهوما
من ذلك الشيء والعلم به ضروري فهذا هو الدليل القوي في اثبات ما
ذكرته لانه البرهان القطعي في اثبات المطلوب ولا كذلك ما ذكره الرضي
فانه يمكن دفعه بما بينا في ما يعارض الاصل ثم قلت فبثلاثة الموكل انما

كافيام

وكله بالبيع وثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لا يكون توكيلا بهذا البيع
بعيد كونه بالغبن الفاحش فثبت ان التوكيل بالبيع المطلق لم يتناول
هذا البيع المقيد واذا ثبت هذا وجب ان لا يصح هذا البيع المقيد وهو
المطلوب فوقع الالزام والافحام وفيك اي ماذكره الرضي حق وهو
احد طرق الاستدلال لان اهل النظر والجدال اذا ذكروا وصفا من الاوصاف
اي علة من العلل وارادوا ان يفرعوا على ذلك الوصف اثبات الحكم فلهم
تفريع طرق مضبوطة معلومة ويشترط في الوصف ان يكون مؤثرا
في الحكم وان يكون في محل قابل للتعليل به وان يكون ظاهرا جليا
وان لا يعارض باجماع او نص او ما هو اقوى منه وان يكون مطردا ثم
ماذكره من التعليل مبني على جواز تعليل الاحكام وفيه خلاف مشهور
والحق الجواز على انها حكم وامارات على الاحكام تسهيلا وارشادا وسيأتي
بيان ذلك ان شاء الله تعالى وكلها اي الطرق قايمة في هذا المقام فالاولى
ان نقول الاصل عدم الانعقاد في المبايعات عدلنا عنه اي عن الاصل
وحكمنا بالصحة فيما اذا تناوله التوكيل بلفظه او بمعناه فعند عدمهما
وجب المبقى على الاصل استصحابا بالحكم الاصل في المستقبل وعلى هذا
الطريق فلا حاجة لنا الى اقامة الدلالة اي الدليل على ان اللفظ لا يفيد
المعنى الا اذا افاده بلفظه او بمعناه لانه يثبت المطلوب بالاستدلال
والطريق الثاني ان نقول تسليط الغير على ازالة ملك المالك ضرر
ومنهي عنه عدلنا عنه فيما اذا وجد التوكيل بلفظه او بمعناه فعند
عدمهما يبقى على الاصل استصحابا بالحكم الاصل اذ لا مزيل له فان الرضى
مفقود لعدم ما يدل عليه بخلافهما والطريق الثالث ان نقول عصمة

ملك

ملك المالك تقتضي ابقاء ذلك الملك عدلنا عنه عند تحقق الرضى بازالته
فيما اذا تناوله بلفظه او بمعناه فعند عدمه اي عدم ما يدل على الرضى
بازالته يبقى على الاصل ثم هذا مبني على تخصيص العلة فانه حيث
خصصت علة الاصل وخرجت الصورتان عن حكمها وفيه اقوال الجواز
مطلقا المنع مطلقا الجواز في المنصوصة دون المستنبطة الجواز في
اصل المذهب لا في علة النظر حكاه السهيلي في ادب الجدل عن بعض
الحنفية وهو مردود والحق الجواز وبعد معرفتك بشروط العلم امكنك
ابطال الوصف المقتضي عدم الانعقاد في محل النزاع الرابع اما ان
نقيس ما بعد هذا التوكيل على ما قبله والجامع دفع الضرر الناشي
عن حصول الغبن والخسران وللرضي ان يقدح في هذا القياس بما قدمنا
واجراه ههنا فيه بعد عن المرام وقد اسلفنا بقية صور الاستدلال فلتنظر
ما يمكن ايراده وما لا يمكن واعلم ان الدليل المذكور في هذا المقام في محل
المناظرة ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون دليلا على اثبات المطلوب
ومع ذلك يكون واقعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم والثاني
ان يكون مثبتا للحكم الا انه دافعا لمعارضة الخصم والقسم الاول
هو النهاية في الحسن والكمال والدليل الذي ذكرناه ههنا من القسم
الاول لان اعتماد اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله مما وافق الامام عليه فقد
قدمنا ان ابا يوسف ومحمد وافقا الشافعي رضي الله تعالى عنه على ذلك
وسنورد لفظ الهداية في هذه المسألة على قولهم وكله بالبيع وهذا
بيع فوجب ان يدخل تحت التوكيل فلما بينا في الدليل الذي قررناه
ان التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع كان قدحا في دليلهم

وابطالا للكلام الذي عولوا عليه في اثبات قولهم فكان هذا النوع
من الدليل على اكمل كلام يمكن ذكره قال في الهداية الوكيل بالبيع يجوز
بيعه بالقليل والكثير والعرض عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يجوز بيعه
بنقصان لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان
مطلق الامر مقيد بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فتتقيد بمواقعها
والمتعارف بثمن وبالنقد ولهذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم والجمد
والاضحية بزمان الحاجة ولان البيع بغبن فاحش بيع من وجه وهبة
من وجه وكذا المقايضة شراء من وجه بيع من وجه فلا يتناوله اسم
البيع وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجرى على اطلاقه في غير موضع التهمة
والبيع بالغبن الفاحش او بالغبن المتعارف عند شدة الحاجة الى الثمن
والتبرم من العين والمسائل ممنوعة على قول ابي ح على ما هو المروي عنه
وانه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لا يبيع يحنث به غير ان الاب والوصي
لا يملكانه مع انه بيع لان ولايتهما نظرية ولا نظر فيه والمقايضة
شراء من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما والوكيل بالشراء يجوز عقده
بمثل القيمة وزيادة يتغابن الناس في مثلها ولا يجوز فيما لا يتغابن
الناس في مثله لان التهمة متحققة فلعله اشتراه لنفسه فاذا لم يوافقه
الحقه بغيره على ما مر حتى لو وكله بشراء شيء بعينه قالوا ينفذ على الامر
لانه لا يملك شراءه لنفسه انتهى ولا يخفى ان سائر ما قرره في البيع بالغبن
الفاحش يجري في النقد والنسبة اذ الحكم واحد فليتنبه له فقال بعض
الحاضرين يحتمل انه ذلك البعض السابق ويحتمل انه غيره على سبيل الدخل هذا
الكلام ذكرته يقتضي انه اذا باع بثمن المثل لم يوجب له مثبتا لاحد نوعي البيع

عن النوع الآخر فالتوكيل بالبيع الذي هو القدر المشترك لا يكون توكيلا
بهذا القيد فوجب ان لا نصح منه بيعه بثمن المثل وبابي ما قد منع الخصم
مسلم ما ذكرت من اللزوم وعدم دلالة لفظ المطلق من حيث هو مع قطع
النظر عما في المتفاوت عليه بخصوصه الا اني ذكرت في دليلي ما يكون
دافعا لهذا الكلام من اني قلت دلالة المعنى هو ان يدل اللفظ على معنى
وذلك المعنى يستلزم شيئا آخر استلزاما قطعيا واما استلزاما ظاهرا وغالبا
لان مدار المبايعات على هذا المعنى فالرضى بالبيع يكون رضا بهذا القيد
بحسب الظاهر العام الغالب واما الرضى بالبيع فانه لا يكون رضى بوقوعه
بالغبن الفاحش لان هذا يهدم قاعدة المعاملات ونقيض الامر الظاهر
الغالب في المبايعات فصح ان يقول التوكيل بالبيع توكيل بالبيع
الواقع بالغبن الفاحش لان ذلك ضد المعلوم ونقيض الوجود والمشهور
وعند ذلك تقرر بهذه الكلمات انطلقت السنة القوم بالثناء والتعظيم
وحاصل هذا انه سلم عدم دلالة المطلق عليه وادعى دلالة المطلق بواسطة الرضى
المستلزم لصحة خصوص البيع بثمن المثل لاشتماله على الرضى الذي هو
مدار مشروعية المبايعات ولم يتعرض لاثبات دلالة اللفظ عليه لانه
لو تعرض لذلك للزم منه مخالفة ما ذهب اليه من ان الكلي لا دلالة له على
الجزئي من حيث هو جزئي كما اسلفناه وما ذكره في النام مذهبا ما انه لا
يدل على ان المطلق لا يصدق بفرد من حيث انه لا وجود للماهية الا بفرد
فقد ذكر في تفسيره ما يدل على ما قدمناه في المعارضة قال في قوله تعالى
يا ايها الناس اعبدوا ومعناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود لان الفرد من افراد
الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبارة عبارة عن العبادة مع قيد

فاذ التوا بوجد من افراد الماهية في الوجود فقد ادخلوا الماهية في الوجود

ان لا يصح لان خصوص كونه فاحشا ليس الملزم

كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه فالاتي بفرد آت من افراد العبادة
آت بتمام مقتضاه انتهى فقد حكم بالخروج من عهدة الامر بالاتيان بفرد
من افراد العبادة لكن لم يعتبره ههنا جريا على القاعدة المقررة ان الامر
بالكلي لا يكون امرا بجزئي على ما اختاره كما عليه اكثر الاصوليين والنحو
بلوازم منها كون المطلق موقوفا عن العمل به لا بعد البيان وربما يتمادى
البيان ومنها عدم المتبادر في الامر بالمطلق ولزوم عدم فراغ الذمة
بالاتيان بفرد من افراده لان المامور به كلي لا فرد ومنها ان لا فائدة
في اطلاق المطلق حال الاطلاق وكلها بلوازم قد انفصلوا عنها في
ايرادها ههنا تطويل **واعلم** ان ما ذكره الامام مع طوله وتكراره يرجع
الى المطلق لو دل على جزئي معين لزم التناقض واللازم باطل فالملزوم
مثله وبين الملازمة بما حاصله لانه لو دل فاما مع بقاء الاشتراك
او مع سلبه لا سبيل الى الاول لانه يلزم ان يكون ما به المشاركة جزئيا
والجزئي كليا وانه محال ولا الى الثاني لانه خلاف المفروض اذ المفروض انه
كلي واما انتفاء اللازم فلانه لو ثبت لزم اما انتفاء الكلي او سلب
واللازم باطل فالملزوم مثله ثم رايت لبعض المحققين معارضة لدليل
الامام ونحن نوردها بحروفها وهو قوله ويمكن المعارضة على وجهين
احدهما النظر الجلي والاخر مقتضى النظر الدقيق اما الاول فبانه قد
اشتهر بين النظار والفضلاء في العقليات ان الاعم لا يستلزم احد
انواعه عينا وانما يستلزم الاعم مطلقا الاخص لا اخص معينا وانما
استلزم مطلق الاخص لضرورة وقوعه من الوجود فان وجود
الحقائق الكلية في الوجود مجردة محال فلابد لها من تشخص تدخل فيه او

فلذلك

فلذلك صار اللفظ الدال على وقوعها من الوجود يدل بطريق الالتزام
على مطلق الاخص وهو اخص معينا وهذا هو القول المطرد بين الفقهاء
والنظار ولا يكاد يختلف بينهم في ذلك اثنان فالبيع الدال على الكلية
ان هذا المفهوم الكلي بلا شرط الشيء لا يدخل في الوجود الا في تشخص
من افرادها من البيع بالمثل او بالغبن الفاحش او الناقص فكان كل فرد
من افراده من مدلوله الالتزامي والثاني نفرق ونقول بعض الاعم
لا يستلزم الاخص عينا فيحرر ضبطها والفرق بينهما ان الحقيقة
العامة تارة تقع في رتب مرتبة بالاقل والاكثر والجزء والكل وتارة
تقع في رتب متباينة فمثال الاول مطلق الفعل اعم من المرة الواحدة
والمرات والمرة مرتبة ادنى عليا لان فوقها اي فوق المرة ومع ذلك فلا
بد في دخول الفعل في الوجود من المرة الواحدة عينا لانه ان وقع في
المرة وقعت المرة وان وقع مرة واحدة وقعت المرة الواحدة فالمرة
الواحدة لازمة الدخول في ماهية الفعل بالضرورة وكذلك اخراج
مطلق المال يدل بالالتزام على اخراج الاقل عينا وكذلك كل اقل
مع اكثر الماهية الكلية المشتركة بينهما مستلزمة احد نوعيها فهذا
الاقل والاول بالضرورة كما تقدم واما مثال الاعم الذي لا
يستلزم احد انواعه عينا فهذا هو العام والاكثر في الحقائق الذي
لا يكاد يعتقد غيره كالحيوان فانه لا يستلزم الناطق ولا البهيم
من انواعه مع انه لا يوجد الا في ناطق او بهيم ولا يوجد في غيرهما
وسبب عدم استلزامه احدهما عينا مباينتهما فاذا قلت في الدار
حيوان لا يعلم اهو ناطق او بهيم وكذلك حقيقة العدد لها نوعان

وبعض الاعم يستلزم الاخص عينا م

ادنى والمرات مرتبة علي

في الماهية الكلية مستلزمة لهذا النوع الاخص عينا بالضرورة م

الزوج والفرد وهي لا تستلزم احدهما عينا وكذلك اذا قلنا
حقيقة لا اشعار للفظها بسواد او بياض بخصوصه نعم لا بد من خصوص
لكن لا يتعين بخلاف القسم الاول فانه يتعين فيه احد الانواع فبهذا
التحرير يظهر بطلان قول المكلف لوكيله بع دلالة له على شيء من انواع
هذا اللفظ لا المثلي ولا الفاحش ولا الناقص لانه يشعر ذلك بالثمن
الجنس الذي هو مطلق الثمن لانه ادنى الرتب فلا بد منه بالضرورة فكان
اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام والزائد على ذلك دلت عليه العادة
والله الموفق انتهى اقول وفي هاتين المعارضتين بحث اما في
الاول فلان دليل السايل بنفي دلالة المطلق على هذا الخاص التزاما
على معنى انه لا يلزم من تصور المطلق تصوره لا قطعا ولا عادة
من حيث هو مطلق وما ذكرتم في المعارضة وحكم باستلزامه له انما هو
المطلق مع اعتبار قيد الوجود على معنى ان المطلق اذا تحقق في الخارج
مطلقا لا معينا واين احدهما من الآخر والمعارضة في
المنافية والحاصل ان السايل منع ان يتحقق في العرف بهذا الخاص واما
في المعارضة الثانية فنقول ايضا لا يخفى ان من تصور الماهية
المطلقة لا يلزم ان يتصور ما يترتب على وجودها من اللوازم وانما
تصور اللوازم اللاحقة للوجود فرع عن اعتباره واما ما ذكرتم من
الفعل الماموربه نحو صل وبع فانما يدل على الماهية ولا دلالة له على
المرة ولا التكرار اصلا وانما دلالته على الماهية المطلقة واعتبار المرة
انما جاءت من مقتضى الفعل من حيث ان الامتثال انما يكون باخراج
الماهية الى الوجود فيكفي في تحقق الامتثال الاتيان بها مرة

فالضرورة

فالضرورة الامتثال الا انه لازم معناه اذ لو كان كذلك لزم ان
ينفك اللازم عن الملزوم مع ان معنا من الاوامر ما اعتبر فيها
التكرار وقد يقال التكرار لازم للمرة من حيث انها داخلة فيه فلم
ينفك اللازم عن الملزوم ويمكن ان يجاب عنه بان المرة اللازمة
له غير المرة التي بها التكرار فانفك الملزوم فليتامل ولما فرغ من
تقرير مدعاه واثباته شرع في بيان ما اورد على دليله فقال
ثم ان الرضي النيسابوري شرع في الاعتراض وقد ذكرت انه كان رجلا
مستقيم الخاطر بعيدا عن الاعوجاج فلم نجد في المقدمات مقدمة
نقدر على اظهار النزاع فيها لا دليل على عدم الوجود بل الصواب ان
يقول بعد ان حكم عليه بانه مستقيم الخاطر وبعيد عن الاعوجاج
المستلزم لعلمه بانها كلها نظرية لم تصل الى الضروريات فلم يقدح في
مقدمة من مقدمات دليلي وذكر كلمات غير مضبوطة وكان
يتركها سريعا ويعدل الى كلام آخر الى ان قال سلمت انه وكله بالبيع
لا وجه لقوله سلمت كما اشار اليه فيما سيأتي من انه لا نزاع وسلمت ان احد
اجزاء ماهية البيع الذي وقع فيه النزاع وهو بالغبن الفاحش حيث
جعلت المطلق مشتركا بينه وبين البيع بثمن المثل فنقول احد اجزاء
هذا البيع المطلق قد تناوله التوكيل وكل ما تناوله التوكيل وجب
ان يصح فوجب ان يصح فاذا صح اجزاء ماهية هذا البيع وجب ان يصح
هذا البيع لان كل من قال احد اجزاء ماهية البيع يصح قال انه يصح
هذا البيع ولما اورد هذا الكلام ظهر اثر الفرح والسرور على وجهه
وكنت ساكتا الى ان تم هذا الكلام فلما خضت في الجواب قلت هذا

الكلام مدفوع من وجوه الاول انه لا نزاع في ان التوكيل يتناول مسمى
البيع الذي هو مفهوم مشترك فلا نزاع ايضا في ان البيع الذي هو
مفهوم مشترك جزء من ماهية هذا البيع لانه عقد معاوضة
بغبن فاحش فهذا يدل التزاما على انه وقع الرضا بجزء من ماهية
هذا البيع فان ماهيته مركبة من جنس وفصل مسلوب عنها عوارض
الجنس الذاتية وهو محال وقوله الا ان تحت هذا اللفظ مغالطة
متعلق فاذا صح احد الخ فانه حكم بان الرضى بالجزء وهو الماهية
المطلقة رضا بالماهية مع جزئها وبيانها ان هذا الكلام يحتمل وجهين
احدهما انه وقع الرضى بالماهية التي قد تعرضها في وقت ما انها جزء
من اجزاء ماهية هذا البيع محذوفا اي حال كون الماهية محذوفا
عنها هذا الاعتبار العارض وهو الغبن الفاحش سواء اعتبر فيها عارض
قيد ثمن المثل وان يدعنه اقيد ونها في مجردة عن اعتبار قيد الغبن
الفاحش فقط كما هو واضح وثانيهما انه يقال انه وقع الرضى بالبيع
المطلق لكن لا مجردا عن القيود بل من حيث انه جزء من اجزاء هذا البيع
الذي هو بغبن فاحش والفرق بين الاعتبارين اي كونه جزءا له وكونه
ليس جزءا له ظاهر فان البيع من حيث انه بيع ليس الا انه بيع اي فالبيع
المطلق عن هذا ليس الا انه بيع مغاير لنفسه باعتبار قيده فلم يتحد الحمل
فاما اذا اخذ مسمى البيع من حيث انه جزء من اجزاء هذا البيع يكون نوعا
مع قيد كونه جزءا من اجزاء ماهية البيع بالغبن الفاحش فالمغايرة
بينهما بالاطلاق والتقييد فههنا ليس المأخوذ هو البيع من حيث انه
بيع وهو البيع المطلق بل البيع مع قيد كونه من ماهية هذا البيع فالمرضي

فالمعنى مرضي بين الفضل مرضي و الالازم وجود الماهية المركبة من جنس وفصل

المطلق عن قيد كونه جزء هذا البيع فان عنيت بقولك احد اجزاء ماهية
هذا البيع وقع حينا به ان البيع من حيث انه بيع من غير قيد كونه جزءا
من هذا البيع المخصوص مرضي به فهذا مسلم فليس لاحد ان يقول انه غير
مرضي ثم اشار الى موضع الغلط فقال الا ان هذا التقدير لا يصح قوله
ان كل من قال بصحة اجزاء هذا البيع قال بصحة هذا البيع لان حاصله
يرجع الى ان كل من قال بان ماهية هذا البيع الذي ليس بجزء فلهذا
البيع صح قال بان هذا البيع يصح ومعلوم ان ذلك باطل لانه يلزم
على فرض صحة هذا الانتاج ان الحكم على المغاير لشيء ان يكون حكما على
ذلك وانه معلوم البطلان واما ان عنيت بقولك احد اجزاء الماهية
مرضي هو ان البيع مع قيد كونه جزءا من ماهية هذا البيع الواقع
بالغبن الفاحش مرضي به فهذا ممنوع لانا قلنا المرضي به هو البيع لا البيع
مع هذا القيد فثبت ان الكلام على الوجهين مغالطة لكن على الاول
اظهر اقول ـــــ ما قرر في هذا المقام حمل الكلام المرضي على غير ما اراد
فان كلام الرضي مبني على ان الرضى من لوازم البيع المطلق كما اعترف
به الرازي ولا اشتباه ان المطلق جزء من المقيد ولوازم المطلق لا
تنفك عنه الا ترى ان التحرك بالارادة اللاحق للحيوان ملحق للانسان
ضرورة والا لزم وجود الملزوم بدون لازمه وغاية الامر ان الرضى
يتحقق بالمثل وبدونه والا لزم ان لا يسمى بيعا لان انتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم وايضا حرر ذلك انا نقول الرضى في البيع اما ان
يكون لذاته او لجزئه او للخارج لا انه اما انه لذاته فهو باطل اذ لا يلزم
من تصوره تصور لازمه واما انه لجزئه فذلك الجزء اما ان يكون

تمام المشترك بينه وبين غيره من المعقود او لا والثاني اما ان يكون فصلا
او خاصة وعلى التقادير فيحتاج الى وسط في ثبوته للبيع المطلق وهذه شبهة
فهو لازم الماهية ذهنا او خارجا والخارج انما يتحقق بفرد سواء كان
من مثل او دونه فتحقق اذ كلام الرضي جار على التحقيق وان حمل الرازي
على ما فهم من مثله لمثله لا يليق وكيف وقد اخذ عنه الاركان الاربعة
الذين لهم بواسطة القدم الراسخ من المناظرات ومن اجلهم ركن الدين
العميد وقد وصفه بانه بعيد عن الاعوجاج وما اورده عنه وحمله
على مراده خروج عن نهج استقامة الخاطر وهذا ما ظهر لهذا المتاخر
والله اعلم والوجه الثاني في الجواب حاصل كلامه يرجع الى انه ان صح احد
اجزاء الماهية وجب ان تصح كل الماهية بنا الاول على الرضي وهذا على الصحيح
وهذا لانه لا يلفي في حصول صحة الماهية حصول صحة
احد اجزائها ولا يكفي في حسن الماهية حسن احد اجزائها والحاصل ان صحة احد
اجزاء المركب لا يستلزم صحة المركب اما حاصل دليلي فيرجع الى انه احد اجزاء
الماهية يكفي في فساد المجموع وهذا الفرق من صحة الجزء لا يستلزم صحة
الكل وفساده يستلزم فساد الكل في العلوم العقلية بالبراهين القطعية
لا يخفى ان ما ذكره مسلم الا انا في محل النزاع نمنع فساد الجزء ولا ابعد
تسليم ان الصحة كالرضى تجري من طرف الرضي ما اسلفناه والله الموفق
للصواب واشار الى تنويره فقال والمثال الذي يليق بافهام الفقهاء
هو ان الكفر لم يقبح لكونه ممكنا ولكونه عرضا ولكونه اعتقادا وانما
قبح لكونه بخصوص كونه اعتقادا مخالفا للمعتقد فهذا القيد لوحده
الموجب للقبح كهو في الحكم عليه بالقبح وحسن سائر القيود لا تدل

على حسنه فهذا المثال تنبيه لا دليل لانه جزئي على ان صحة بعض
اجزاء الماهية لا تدل على صحتها اي الماهية واما فساد احد اجزاء
الماهية فانه يكفي في فسادها وعند هذا تم الكلام وانقطع
الخصام وانطلقت الالسن بالثناء والتعظيم والله تعالى اعلم هذا منه
لمجرد الدفع والا فمذهب اهل السنة ان التحسين والتقبيح ليسا عقليان
فالماهية المامور بها حسنة والمنهي عنها قبيحة فالجزء الذي اخذ
جزءا للماهية الحسن حسن والقبيحة قبيح فالكفر من حيث ما ذكر لا باعتبار
جزويته له حسن وباعتبار الجزوية له قبيح وفي كلامه هذا بحث فان
قوله وحسن سائر القيود الخ ان اراد ان حسنها لوصف العرضية او
لوصف الامكان وانه له بمقتضى ذلك الوصف او لامر خارج عنه واياما
كان فهو باطل كما هو مقرر في محله وان اراد انه مامور به من حيث انه
عرض وحركة اختيارية او ممكن فانه من هذه الحيثية ان اعتبر قيامه
بمكلف فهو باطل وان اعتبر من حيث انه اثر قدرته تعالى فهو كسائر
موجوداته حسن وههنا قد تم الكلام مع هذا البحر الهمام لكن الواجب على
ذوي الافهام معرفة الحق بالرجال والرجال بالحق واقول لا حول
ولا قوة الا بالله المسألة الثانية كان في بلدة بخارا رجل يقال له
النور الصابوني وكان يزعم انه متكلم القوم واصوليهم واتفق انه
كان قد ذهب الى الحج ورجع ثم صعد المنبر وقال يا ايها الناس ذهبت
من هذه المدينة الى مكة ورجعت منها فما وقع بصري على وجه شخص
يستحق ان يسمى انسانا وذلك لانهم كانوا في غاية البعد عن الفهم والادراك
ولما ذكر هذا الرجل هذا الكلام على المنبر وكان قد حضر في ذلك المجلس جمع

عظيم من اهل العراق وخراسان تاذوا من هذا الكلام واشوشوا بسببه
ثم انهم حضروا عندي ونقلوا هذا الكلام الي وقالوا انه نسب اهل
خراسان واهل العراق الى الجهل والبلادة وقلة الفهم وكثرة الحماقة
وحين كانوا في حكاية هذا الكلام دخل انسان الي وقال ان النور الصابوني
دخل الجدار لاجل الزيارة فقمت وذهبت الى الدار فلما رايته اكرمته
على مقتضى العرف والعادة فلما خضنا في الكلام سالته عن كيفية
سفره فاعاد ذلك الكلام الموحش بتلك العبارة وقال اني منذ خرجت
من بخارا الى ان عدت اليها ما رايت احدا يعرف شيئا من علم الاصول ويخوض
في بحث من هذه المباحث فقلت له فكيف عرفت انه لم يكن في تلك البلاد
احد يعرف من هذا العلم شيئا وهل ناظرت مع احد منهم وهل خضت في
شيء من المباحث معهم فقال لا فقلت كيف عرفت خلوهم عن هذا العلم
فقال لاني عقدت مجلس التذكير فلم اجد منهم سؤالا علي في تلك المسائل
فقلت له هذا الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان العلماء يستنكفون
من ايراد السؤالات في مجلس الوعظ فسكوتهم عن ايراد السؤالات في هذه
المجالس لا يدل على عدم علمهم بهذه المباحث فظهر سقوط الاستدلال
فخجل الرجل ثم قلت وما تلك المسائل التي ذكرتها على المنبر مع ان
القوم ما اوردوا سؤالا ولا بحثا ولا اشكالا فقال كنت اقرر مسئلة
الرؤية يحتمل ان يكون المراد من الرؤية رؤية البارى تعالى وتقدس او
ما هو اعم منها والقوم كانوا حاضرين فما اوردوا سؤالا علي ولا بحثا
ولا انكارا ولا اشكالا فقلت وعلى ما عولت في صحة الرؤية على دليل
ان المصحح لها هو الوجود فقال نعم يحتمل ان يكون اراد بالوجود هو ما ذهب

اليه

اليه الاشعري من ان وجود كل شيء عينه ويحتمل انه اراد ان الوجود زائدا
عن مفهوم الذات فقلت له وهل انت من المثبتين للاحوال او من نفاتها
والحال واسطة بين الوجود والعدم فان المفهوم اما ان يكون له تحقق
في الخارج اولا الثاني المعدوم والاول اما ان يكون تحققه تابعا
لغيره اولا والاول الحال والثاني الوجود كالعالمية فان تحققها
انما يكون بتبعية تحقق الموصوف بها واول من تكلم بها ابو هاشم فاحدث
فيها دليا ونفاها ابو الجبائي ووافقه الاشعري واتباعه وامام الحرمين
في آخر اقواله واثبتها الباقلاني بعد تردده والمثبتون لها قالوا هي
قسمان معلله وغير معالة وشرط ابو هاشم لصحة وجودها الحياة ونفاه
الباقلاني وعرفها بانها صفة الموجود ولا تتصف بالوجود ولا
بالعدم ولا يتصف بها الا الجزء الذي قامت به دون غيره من الاجزاء
وقال يتصف بها كل الاجزاء والضابط ان كل موجود له خاصة
يتميز بها عن غيره فانما يتميز بخاصية هي حال وما يتماثل المتماثلات
ويختلف المختلفات به فهو حال وهي التي تسمى صفات الاجناس والانواع
والاحوال معلومة عند المثبتين وليست موجودة ولا اشياء ولا
توصف بصفة وعند بن الجبائي ليست معلومة على حالها فانما يعلم
من الذوات فقال ما الحال واي تعلق لهذه المسئلة باثبات الحال ونفيها
الظاهر من هذا انكار الحال وتعلقها بهذه المسئلة كما هو مذهب النافين
وهو الاكثر كما قدمنا فكانه ليست الحال معتبرة ولا لها تعلق بمسئلة
الرؤية المذكورة اذ التعلق فرع ثبوتها ولم يثبت فان الاشياء تتماثل
وتتخالف بذواتها المعينه واما الاجناس والانواع فرجع عمومها

الى الالفاظ الدالة عليها وكذا مخصوصها وقد يعلم الشيء من وجه والوجوه
اعتبارات عقلية لا ترجع الصفات هي احوال بمقتضى الذوات انتهى فليس
التماثل والتخالف بامر زايد على الشيء المماثل والمخالف فبياضية
التي بها التخالف ولونية التي بها التماثل هي عين ذات ذلك اللون فلا
شيء زايد فلا حال وما يتوهم من الامور ان مثله كمطلق اللونية
والخاصية كخصوص البياضية فهو مجرد عبارة لفظية لا يثبت من مدلولها
معنى في الذات يعم او يخص لا ذهنا ولا خارجا واما حمله في انه انكار للحال
الثابت القول بينهما اثباتا ونفيا على المتفرع على اثباتها ان مصحح الرؤية
هو الوجود وهو حال نفسه فهو وان صح لكن حمله على ما حملنا عليه
اولى من ما حكم به عليه ولعل غرضه في ذلك ليس بيان جهالته في مقالته
ولذا قال فقلت لما صرحت بهذا الكلام بانه ليس من زمرة العقلاء وسيا في
ان مثل ذلك لا ينبغي لان يتوهم في العلماء الراسخين فانا احكم عليك
بانك لست من زمرة العقلاء فضلا عن ان تكون من العلماء والافاضل
قال المولى الصابوني في بداية الاصول ما نصه بعد ما ذكر الادلة على
جواز رؤية الباري السمعية ومن حيث المعقول ان امكان الرؤية
في المشاهد من الوجود لا غير والله تعالى موجود فيجوز ان يرى ودلالة
ذلك انا راينا في الشاهد اشياء مختلفة الحقايق نحو الجواهر والاجسام
والالوان المختلفة كالبياض والسواد والالوان المختلفة كالحركة
والسكون والحركة بحقيقتها تخالف السكون وكلاهما يخالفان السواد
والبياض والاعراض بجملتها تخالف الاجسام والجواهر فلا بد من وصف
عام يشمل الكل ليحال جواز الرؤية الى ذلك الوصف لتطرد العلة

او

او تنعكس وليس ذلك الا الوجود انتهى كلامه فدل على ان اعتبار وصف
الحال هو المدار في تحقيق الرؤية من هذا كيف يقع من
هذا الامام في صحة مثل هذا الكلام فقوله وما الحال انا من تجاهل
العارف او من باب فن الجدال حيث علم ان لا يتجه له المقالة في الحال وعلى
الخصوص حيث نفى كونه من زمرة العقلاء فشق عليه هذا الكلام
واضطرب فقلت له لا تضطرب واصبر على قولي لك هذا فان قدرت
على بيان اي اثبات ما الزمت لك من انك لست من زمرة العقلاء وجب
عليك السكوت بعد ذلك وان عجزت اي ظهر لك عجزي عن ذلك فافعل
بعد ذلك ما تريد من تضعيف دليلي او الزامي او افحامي فلما علم انه
لا مقدرة له على شيء من ذلك قال وكيف هذا البيان اي الدليل فقلت
انك تقول السواد يصح ان يرى فلا يجوز ان يكون المصحح هو الامكان
او الحدوث فهذه غير معللة بكونه سوادا اي بالذات بل هي معللة
بكونه موجودا بوصف زايد على كونه سوادا وهو كونه موجودا لان
الوجود وصف شامل للذوات وما قام بها فان كان كونه سوادا
هو كونه موجودا ويحتمل ان يكون ضمير كان المستتر راجعا للوجود
اي ان كان الوجود كونه سوادا كان مورد النفي والاثبات واحدا
حيث نفى العلية عن السواد واثبتها للوجود وهما بمعنى واحد ومن
جوز ذلك كان خاليا عن العقل ويمكن ان يقال من طرف النافين للحال
ان يقال السواد من حيث انه سواد والوجود من حيث انه وجود مفترقان
والتمايز ذاتي وذات البياض لا شركة له مع السواد لان البياض المعين
لا يشارك بياضا آخر معينا فكيف بسواد وهما مفترقان دايما واشتراكهما

في اللونية مثلا لا يوجب ان يحصل في احدهما او كليهما وصف بل انما هو عموم بحسب اللفظ وليس امر زايد يسمى بها لا به الاشتراك او الافتراق ولو كان ما به الاشتراك معنويا لثبت للحال حال اذ الاحوال مشتركة في هذا الاسم ولو ثبت للحال لزم التسلسل وانه باطل وفيما نحن فيه فاشتراك السواد والوجود في العرضية ليس معنويا فالمرئي هو الوجود المتقيد بكونه سوادا لا السواد بواسطة الوصف الزايد وهو الوجود فان وجود كل شيء عينه فظهر بهذا ان قوله واي تعلق للحال بهذه المسئلة على نفي المتعلق بناء على مذهب نفاة الاحوال وتوجيهه على نحو ما ذكر اعظم دليل على انه من الراسخين في العلم وان حمل على الاستفهام فلا يليق بحال الامام تحقيق البيان على نفي الحال واعترض بانه لو كان التمايز بين الاشياء ذاتيا ولا اشتراك بينهما فبطل القول بالقضايا العقلية وانحسم باب الاستدلال فانه حكم بكلي على كلي او جزئي بواسطة الاندراج فانها حكم عام على افراد المحدود وليطلب الحدود م
فلم يحصل مكتسب لا تصديقا ولا تصورا ودعوى لزوم التسلسل مدفوع بان حال الحال نفس الحال واما ان قلنا ان كونه سوادا معا لكونه موجودا والتغاير هو استقلال كل واحد من المغيرين عن الآخر ان كانا اي كل واحد منهما موجودا لزم قيام العرض الذي هو الموجود بالعرض الذي هو السواد لكن عندي انه محال باطل وهو مذهب المتكلمين وذلك لانهم قالوا الممكن اما ان يكون متحيزا تابعا للجوهر اولا والاول العرض والثاني الجوهر فاخذوا في مفهوم التبعية للجوهر فلو اعتبر تبعية العرض لبطل التقسيم والحصر العقلي ولو جاز

قيام عرض بعرض فلا بد من انتهاء سلسلة الاعراض الى الجوهر ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه والمراد بقيام العرض بالجوهر كونه تابعا له في تحيزه وذهب بعضهم الى ان المراد بالقيام اختصاص الناعت بالمنعوت بحيث يسمى المنعوت بحال النعت حالا كاختصاص السواد مخلاص الناعت
بالجسم لا الجسم بالمكان فلا يمتنع قيام به اذ القيام بهذا لا يختص بالمتحيز كما في صفات الباري عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الحكماء لعقد التجرد فيها واما انتهاء العرض الى الجوهر فلا نزاع فيه لكنه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء ودلايل القولين متعارفا اثباتها الى المبسوطات وان كانا اي الوجود والسواد عدميين اي لا تحقق لهما في الخارج فهذا ايضا محال يلزم ح ان يقال ويصدق السواد الموجود عدم محض ونفي صرف كما يقال الممتنع ما لا يمكن وجوده عدم محض ونفي صرف واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان البرهان قطع بانه لا فرق بين العدم والنفي والعدمي كما انه لا فرق بين الوجود والثبوت فلو صدق لزم ان يكون الوجود عدما وانه خلاف المعقول قال في مختصر المقاصد وشرحه والوجود يرادف الثبوت لاتحاد مفهومهما والعدم يرادف النفي لان مفهومهما واحد فما امكن ان يعلم ان يتحقق عينا او خارجا او ذهنا اي في واحد منهما ان كان له كون خارجي او ذهني موجود وشيء وثابت وما لا يتحقق في واحد منهما معدوم لا شيء ولا ثابت عيني او ذهني بالنسبة الى انتفاء الكون فان كان انتفاؤه في الاعيان معدوم عيني او في الاذهان م معدوم ذهني وعروض الشيئية اما

يكون موجودين بلا واسطة قائمة بموجود ولا موجودة ولا معدومة
فاذا علمت ذلك لزم ان لا يرى السواد الموجود على فرض انهما عدميتان
مع ان لا تمايز للاعدام فكيف يحكم بالرؤية وان كانا لا موجودين
ولا معدومين فهذا يقتضي الواسطة فعليه المفهوم اما ان يتحقق
اولا والثاني المعدوم والاول اما ان يتحقق غير تابع لغيره او لا الاول
الموجود والثاني الواسطة واختلفوا فيها هل مخلوقة قصدا او مخلوقة
بتبعية الجوهر القائمة به فيه خلاف والحق الاول فلما ذكرت للمولى
الصابوني دليل الوجود في مسالة الرؤية والحال انك قد كنت غافلا
عن المعنى الذي ذكرنا وعن هذه الدقيقة ثبت عندي انك حين قلت
صحة السواد لكونه سوادا بل لكونه موجودا مع انك ما عرفت التمييز بين
هذين المعنيين كنت قد جمعت بين النفي والاثبات على مورد واحد
وهو ان السواد هو الوجود فلا مغايرة بينهما والعلم بفساد هذه القضية
من اقوى العلوم الضرورية وفقدان العلم الضروري يدل على فقدان
العقل وهذا بناء على ان العقل هو العلم بالضروريات فثبت بهذا البيان
الظاهر الباهر انك خارج عن زمرة العقلاء فكيف يليق بك ادعاء الكمال
ولما وجهت هذا الكلام على ذلك الرجل القوي وبقي مبهوتا ولم يجد
البتة الى دفعه سبيلا وانتهى في العي والسكوت الى اقصى الغايات ثم انه قام
وخرج من الدار ولما اورد هذا الكلام الظاهر في استحقار للرجل الذي
وكان هذا ليس من شان العلماء فضلا عن هذا الامام وانما هو من باب
قوله تعالى فاصدع بما تومر دفع توهم ذلك بقوله واياك ان تظن في
اني ذكرت هذا على سبيل الايذاء والاهانة وانما ذكرته تنبيها له لان

بان يتحقق

ترجع

ترجع الى الطعن في العلماء والافاضل فانك لما حكمت بما تقدم معك
ثم ودع كل واحد صاحبه وافترقنا وقد اورد شيخنا العلامة الشيخ يحيى
المغربي ادلة نفاة الحال وادلة المثبتين لها نقلا عن الشهرستاني في
حاشية شرح ام البراهين ولولا خوف الملال اوردنا واقسامهم الجدال
المسالة الثالثة لما انقضت ايام قلائل بعد تلك الواقعة مع المولى
الصابوني قال بعضهم الواجب عليك ان تذهب اليه الى داره تطييبا
لقلبه وسعيا في ازالة الوحشة عن صدره فذهبت اليه ولما دخلت عليه
اجتمع القوم العظيم في الدار وفي نسخة الجمع العظيم وهي اصوب فشرع في
مسالة ان الخلق غير المخلوق والتكوين غير المكون كما هو مذهب الامام
ابي منصور الماتريدي وعليه اكثر المتكلمين لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة ولانه لو كان نفسه لزم ان يكون المكون مكونا او مخلوقا
بنفسه ضرورة وان لا يكون للخالق تعلقا بالعالم الا انه اقدم منه
بل وان لا يكون تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذاته
تعالى ضرورة امتناع قيام المكون الذي هو عينه بذاته تعالى وان يكون
القول بانه خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى
للخالق الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذه
اللوازم بينة البطلان واشتهر عن الامام الاشعري القول بانهما واحد
ويلزم اللوازم المذكورة لكن التحقيق كما قال السعد وغيره وينبغي
للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من
علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز

الرجل

بل يطلب الكلام مجملاً يصلح محلاً للنزاع بين العلماء وخلاف العقلاء
فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس ههنا
الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك وهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
ليس امراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين
هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود
عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارض منها
المسمى بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم
والسواد الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل
بمعنى ان العقل لا يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال
هذا الراي الا باثبات ان تكون الاشياء صدورها عن الباري يتوقف
على صفة حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق
ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا
نسب الى القدرة يسمى ايجاداً له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين
ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
لوقته ثم يحقق بحسب خصوصيات المقدورات لوقته خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى
ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما
تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جداً وان لم
تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع
الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة

وبالصورة تصويراً وبالرزق ترزيقاً الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات انتهى وكان الرضي قد التزم ما ذهب
اليه الماتريدي من اثبات ان التكوين صفة ازلية قايمة بذاته وانها
غير القدرة وغير المكون وقد اعد لنفسه كلمات ظن انه سينتهم بها
عن المناظرة الاولى فقلت له قولنا ان التكوين عين المكون او غيره
وقد صرح الامام المذكور بهذه العبارة وبرهن على القولين في المطالب
العالية يجب ان يكون مسبوقاً بالبحث عن ماهية التكوين وعن ماهية
المكون وعن معنى العينيه ومعنى القدرة فان الشروع في التصديق
اي في اثبات الحكم التصديقي قبل تصور طرفي المطلوب يجر الى الجهل
العظيم والشغب الزائد اذ مع كونهما نظريين ينقل الكلام الى طريق
اكتسابهما فقال النور الصابوني الامر كما تقول فقلت ان كان غرضك
اظهار الفرق بين التكوين الذي هو مصدر كون وبين المكون الذي هو
اسم مفعوله بحسب اللفظ والعبارة فانه يقال كون يكون تكويناً
فهو مكون وذاك مكون فالتكوين مصدر والمكون اسم مفعول
والفرق بين المصدر وبين المفعول معلوم في اللغات ومقرر في محاله
الا ان الفرق الحاصل بحسب اللغات يوجب الفرق في الحقايق والمعاني
فانه قد يراد بهما معنى واحد كما هو محمل كلام الامام الاشعري ثم
نوبن بان الفرق بين اللغات لا يستلزم الفرق بين الحقايق بقوله
الا ترى انه يقال عدم يعدم عدماً فهو معدوم فالعدم مصدر
والمعدوم مفعوله وذلك لا يوجب الفرق بينهما في الحقيقة
فانه لا تمايز بين الاعدام اذ لا حقايق لها وهذا لا يثبت به عدم التمايز بين

اذ لا يلزم من عدم التمايز في الاعدام عدم التمايز في غيرها وان كان
غرضك اظهار الفرق بين التكوين والمكون في الحقيقة هذا ظاهر سوق
الكلام فانه يدل على ان محل النزاع هو دعوى الغيرية بينهما لكن الدليل
يأباه فانه يدل على ان محل النزاع هو ان التكوين مغاير للقدرة فان
اعتبر الاول او الثاني كان نصبا للدليل في غير محل النزاع ويمكن ان
يجاب عنه بان الدعوى مركبة من امرين دعوى الغيرية للقدرة ويلزمه
ان يكون التكوين غير المكون ويكون التكوين صفة زائدة على الذات
ازلية وراء القدرة كما تقدم لك في كلام السعد رحمه الله فنقول لنا ان
الدليل على ان العالم حادث وحدوثه يتوقف على اثبات المطالب السبعة
المبنية واشرنا اليها فيما علقناه على اضاءة الدجنة في اعتقاد اهل السنة
لشيخ مشايخنا العلامة احمد المقري فمن ارادها فليرجع اليه قلنا
من الشكل الاول لانه ابين الاشكال من الضروب الاول منه العالم حادث
وكل حادث فله محدث ومؤثر لانه لو حدث بنفسه لزم ان يكون احد
الامرين المتساويين راجحا على مقابله بلا مرجح وانه محال ثم نقول ذلك
المؤثر اما ان يؤثر فيه على سبيل الطبع بان لا ينفك عنه او على سبيل الاختيار
وهو ان شاء فعل وان شاء ترك وسيأتي بيان هذا في المسئلة السادسة
وهذا بناء على عدم جواز استناد القديم الى الفاعل المختار كما هو
مذهب المتكلمين على ذلك كما قاله الجامي في اثبات الواجب وقد
حققنا الكلام عن المحققين في حواشي خطبة المواهب اللدنية والاول
وهو كونه فاعلا بالعلة باطل والا لزم من حدوث العالم حدوث الله تعالى
بناء على ان العلة حادثة والمراد بها جميع ما يتوقف عليه الشيء او من قدم الله تعالى

وخالف فيه الصوفية فجوزوا استناد القديم الى الفاعل المختار ووافقهم بعض المتكلمين م

قدم العالم

قدم العالم ضرورة ان العلة التامة وهي الموجبة بالذات لا تنفك عن المعلول
فتعين الثاني وفي هذا الثاني نظر فان الحكماء قالوا بالعلية ومع ذلك
حكموا بان العلة الموجبة بالذات تتوقف على العلات كما هو مقرر في محله
نعم ان اراد قدم العالم في الجملة فهو محل وفاق بينهم فليحرر وقوله وهو
انه اثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار تثبت الغيرية بين التكوين
والمكون الذي صرح بها عن الموبد الصابوني وقوله فكونه تعالى بهذه الصفة
هو المسمى بالقدرة اي كونه متصفا بصفة التكوين هو عين كونه متصفا
بصفة فكونه قادرا هو كونه مكونا والتكوين والقدرة مفهومهما واحد
يثبت بطلان دعوى الموبد الصابوني ان التكوين صفة زائدة ازلية
وراء القدرة وبهذا التقدير يطابق الدعوى مع الدليل ثم شرع في
بيان اثر الفاعل فقال ثم انا قد رأينا في العالم اتقانا واحكاما فكون
القادر بحال يمكنه احداث الافعال المتقنة المحكمة وهو الوصف المسمى
بالعلم ثم رأينا ان كل حادث اختص بوقت معين دون وقت والصفة
المقتضية لاختصاص كل حادث بوقته المعين هي المسماة بالارادة ولما
حكم صريح العقل ان القادر والعالم المريد يجب ان يكون حيا حكيما حكمنا
بكونه تعالى حيا لا مدخل لذكر الحكيم ولما علمنا ان اضداد السمع والبصر
والكلام والنقص على الله تعالى محال اثبتنا السمع والبصر والكلام فاذا
اثبتنا هذا فنقول هذه الصفة التي سميتها بالتكوين والخلق ان كانت
عبارة عن صفة من هذه الصفات المذكورة فنحن نعترف بثبوتها
ولا نزاع فيها اي في ثبوتها البتة الا ان على هذا التقدير يصير البحث
لفظيا وان كان المراد من التكوين صفة اخرى سوى هذه الصفات المذكورة

فلا بدّ من شرح حقيقتها حتى يمكننا ان نتكلم بعد ذلك في نفيها او في
اثباتها فلما تمت هذا الكلام وشرحت هذا البيان قال النور الصابوني
المراد ان التكوين صفة سوى هذه الصفات التي ذكرتها وشرحتها
وذلك لان القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة في وقوع صحة المخلوق
والتكوين عبارة عن الصفة المؤثرة في وقوع المخلوق وبهذا الطريق
ظهر الفرق بين القدرة والتكوين قال النور الصابوني في بداية الاصول
القول في التكوين والمكون قال اصحابنا رحمهم الله ان جميع الصفات قديم
قايم بذات الله تع قالت الاشعرية والمعتزلة ما كان من صفات الذات
فهو قديم قايم بذات الله تع وما كان من صفات الفعل فهو حادث
غير قايم بذاته نحو التكوين والترزيق والاحياء والاماتة والاعطاء
وغير ذلك ثم اختلفوا فيما بينهم في ان التكوين اذا لم يقم بذات الله هل
هو عين المكون ام غير المكون فزعمت الاشعرية انه عين المكون وزعمت
غلاة المعتزلة انه معنى وراء المكون ثم اختلفت المعتزلة في محله قال
ابو الهذيل ان التكوين قايم بالمكون وقال ابن الراوندي وبشر بن
المعتمر انه لا في محل وقالت الكرامية ان التكوين حادث قديم بذات
الله تع ويوصف الله عندهم في الازل بانه خالق بالخالقية وانها عبارة
عن القدرة على الخلق والصحيح ما قلنا لقوله تع هو الله الخالق
البارئ المصور له الاسماء الحسنى وصف ذاته بانه خالق وذاته ازلي
وكلامه ازلي فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تع موصوفا به في
الازل فيكون كذبا او مجازا فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وتحقيق
ذلك ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالعالم مشتق من العلم وانما يحقق الاسم

المشتق

المشتق من المعنى على من قام به ذلك المعنى كالمتحرك على من قامت به الحركة
وتاويل الاية الكريمة بانه خالق في الازل بمعنى الخالقية وهو قدرته
على الخلق تاويل فاسد لان الاسم المشتق من القدرة هو القادر
لا الخالق ولان القادر على الزنا لا يوصف بكونه زانيا وكذا في سائر
الصفات ولان اسم الخالق اسم مدح فلو لم يكن موصوفا به في الازل
واتصف به الان فقد اكتسب لذاته بوجود الخلق زيادة مدح لم
تكن له في الازل وانه محال واما المعقول وهو ان التكوين لو كان
حادثا لا يخلو اما ان كان حادثا لتكوين الله تع اياه ام بدون التكوين
ان قال بالتكوين فنقول ذلك التكوين قديم ام حادث ان قلت قديم
فهو الذي تدعيه وان قلت حادث فالسؤال يعود اليه الى ان يتسلسل وان
قلت بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل
الصانع ولان التكوين لو كان حادثا لا يخلو اما ان حدث في ذاته
كما ذهبت اليه الكرامية وهو فاسد لما فيه من جعل القديم محلا للحوادث
واما ان حدث لا في محل كما ذهب اليه ابن الراوندي وبشر بن المعتمر وهو
محال لاستحالة وجود الصفة لا في محل ولان التكوين اذا لم يكن قائما
بمحل لم يكن اتصاف ذاته به اولى من اتصاف ذات اخرى واما ان احدث في
ذات اخرى كما قال ابو الهذيل ان التكوين كل جسم قايم بذلك الجسم فيلزم
من هذا ان يكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه على ان هذا الكلام لا يصح
في الاعراض لما ان قيام الشيء بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو
المكون وقايما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى في وجوده عن
غيره فيكون قديما والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن

القول بقدم المكونات وقد وقع فيما نحن فيه مع ركوب هذا المحال ولان
السواد لو كان مكونا وهو بعينه تكوينا عندكم وكل ذات قام به التكوين
لا محالة ضرورة اتحادهما فاذا وصفت الذات بانه اسود لقيام السواد
به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به فاذا لم يجز ان تصف
الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به ولا يمكنك ان تصفه بانه مكون
لان التكوين لم يقم به هذا كالخبر متى كان صدقا وكل ذات قام به الخبر
كان به مخبرا صادقا وكل ذات لم يقم به الخبر لم يكن مخبرا ولا صادقا
ضرورة اتحادهما فان قيل لو كان التكوين ازليا وهو قايم بذات
الله تعالى لتعلق وجود العالم به في الازل فيكون العالم ازليا وهو
وهو قايما لا حادثا قلنا متى سلمتم تعلق وجود العالم بالتكوين فقد
سلمتم حدوث العالم اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره فهو حادث
ثم نقول التكوين في الازل ما كان ليكون العالم به في الازل بل ليكون
كل شيء كاينا به وقت وجوده على حسب علمه وارادته وتكوينه باق من
الازل الى الابد فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه
الازلي هذا كمن علق طلاق امرأته في شعبان بدخول رمضان يبقى التعليق
حكما الى رمضان ليقع الطلاق وقت وجوده بذلك التطليق وكمن
جرح انسانا يوم السبت فسرى حتى مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح
قاتلا من يوم السبت وانما ظهر اثره من يوم الجمعة الى النفس فكذا هذا
والقاطع للشغب ان نقول هل تعلق وجود العالم بذات القديم
او بصفة من صفاته عندكم ام لا او قالوا لا فقد صرحوا بتعطيل الصانع
وان قالوا نعم قلنا هل اقتضى ذلك قدم العالم ام لا فكل جواب لكم عنه

فهو

فهو جوابنا في التكوين على ان عند الاشعري تعلق وجود العالم بخطابكم
فتكون تكوينا وانه قديم قايم بذات الله تعالى مناقضا لقوله في مسألة
التكوين انتهى كلامه فدل على ان التكوين وراء القدرة ولا يلزم من
قدم المكون اصلا وبهذا الكلام تعلم ان ما ذكره الامام وما التزم به
فيما سبق وما سيأتي ليس الا مجرد انتصار لمقالته وكل حزب بما لديهم فرحون
وسياتي في المسئلة الثالثة ما له تعلق بهذا المقام فقلت نعم ما ذكرت من
اي نعم به او نعم ما ذكرت صحيح في نفسه الا ان الكلام باق على حاله كما كان
لم تقم دليلا على مغايرته للقدرة وانما غاية امرك انك عدلت عن ذلك
الى غيره وذلك لانك قلت القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة في صحة
الفعل وهذا اي كون تأثير القدرة مقيدا بالصحة فيه مغالطة حيث لم
يبين المراد من الصحة وذلك لان وجود المخلوق لو كان من الصحة اما
كونه في نفسه وماهيته بحيث لا يلزم من فرض وجوده ولا عدمه محال
وهذا هو الامكان الذاتي وهو استواء طرفي الوجود والعدم لذاته
العايد اليه بحسب ماهيته وحقيقته في نفسه وكون الممكن ممكنا لا يجعل
بهذا التفسير ليس بجعل جاعل ولا تأثير مؤثر بناء على ان الماهيات
غير مجعولة ان فسر الجعل باحتياجها الى مؤثر او على ان الامكان امر
اعتباري وما كان كذلك فلا يكون اثرا عن الفاعل وان كان الامكان
هو المصحح للمقدورية او التكوين على ما هو المختار عندهم لا ان فسر
الجعل بالاحتياج الى الغير كما يدل عليه قوله لان كل ما كان معللا به لغيره نفس
فعند عدم الغير يرتفع ذلك الاثر يحتمل ان المراد بالغير العلة المؤثرة
او جهة تعلقها بالاثر وهذا بناء على ان اثر الفاعل الصدور فقط

واما اذا كان اثره واقعا فلا يلزم ما ذكره بقوله ولو كان الممكن ممكنا
بهذا التفسير لاجل مؤثر وجعل جاعل لزم عند انقطاع ذلك المؤثر ان
لا يبقى هذا الامكان واذا ارتفع هذا الامكان لزم ان ينقلب اما واجبا
لذاته او ممتنعا لذاته فان عدم الامكان اعم من ضرورة الوجود او من ضرورة
العدم وذلك لا نقلاب محال فان انقلاب الماهيات محال لا يقال
الامكان الذي ارتفع اخص من مطلق الامكان ولا يلزم من رفع الاخص
رفع الاعم فلم يلزم الانقلاب لانا نقول الامكان الذي هو استواء
العدم والوجود لذاته وهو ينافي ضرورة الوجود وضرورة العدم
ضرورة فثبت بهذا البرهان القاطع كون المخلوق ممكن الوجود صحيح
الوجود بهذا التفسير لا يمكن ان يكون اثرا بقدرة الله البتة واذا لم يكن
كذلك فلا معنى للصحة التي اخذها في مفهوم القدرة وهذا مناقضة
واما النوع من الصحة فهو الصحة العائدة الى القادر ومعناها كون القادر
موصوفا بالصفة التي لاجلها لا يمتنع صدور ذلك الاثر اي الفعل منه
وقت ارادة ايجاد الممكن ويعبر عنه بالتعليق التنجيزي وترتب عليه
الاثر وجودا او عدما وهو نسبة تتجدد بتجدد المتعلقات واما التعلق
المعنوي فهو الذي للقدرة لا يمكن ان تعقل بدونه ولا يترتب عليه
وجود المقدور ونسبته على الضدين على السواء وانما اخذنا الصحة
المذكورة هنا بقيد ارادة ايجاد الممكن في وقته المعين لانه هو مدار
الكلام بين الفريقين في انه هل مفهوم القدرة او مفهوم التكوين
كما مر في كلام الصابوني وتلك الصفة بذلك الاعتبار هي القدرة
وعلى هذا الاعتبار في الصحة فقد سلمت اي لزمك التسليم لان انتفاء

الصحة

الصحة بالمعنى الاول ضروري فتعين ان القدرة يصح كونها مؤثرة في
حصول الاثر فلما ناقضت ذلك وقلت بعد ذلك ان صدور الاثر
منها محال كان هذا منك جمعا بين النقيضين لان الاول يقتضي
امتناع ذلك وهذا يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال فلما اورد
على الرجل هذا صعب على الرجل فهمه وادراكه الا اني اعدت له هذا
الكلام بالرفق والسهولة مرارا واطوارا حتى وقف عليه من بعض الوجوه
لا يخفى ما في هذا الكلام من الامام في حق هذا الهمام وقد علمت علو قدره فيما
تقدم لك لكن هذا من الامام لمحات فضل ومقتضيات طبع مع رسوخ
عقل ولما وقف عليه من بعض الوجوه اخذ في الاضطراب والشغب لعل ذلك
صدع الخطاب لا عدم معرفة الجواب فان هذا اسهل شيء على اهل البدايات
فما بالك باهل النهايات فتارة كان يقول القدرة مؤثرة في الصحة بالتفسير
الثاني فكنت اقول له فهذا انما يصح اذا سلمنا كون القدرة صالحة للتاثير
فاذا قلت بعد ذلك المؤثر صفة اخرى مسماة بالتكوين وان القدرة
غير صالحة للتاثير كان هذا الكلام متناقضا ولا يخفى ان هذا ليس من التناقض
في شيء لان كون القدرة صالحة للتاثير لا يلزم ان يكون التاثير بها وقت
الايجاد فانه لها صحة التاثير والتاثير انما وقع بصفة اخرى تسمى التكوين
كما تقدم ذلك ولعله هنا سقط قوله وتارة يقول الصحة بالمعنى الاول
فاقول لو لزم ان يكون الامكان اثرها وانه باطل ضرورة فبقي الرجل لسوء
الخطاب لا للعي عن الجواب في الاضطراب والشغب العظيم مدة مديدة
واستحيا من كثرة اضطرابه واشتغاله ثم في اثناء ذلك الشغب قال
يا ايها الناس اني اقول ان الله تعالى هو الخالق الباري فوصف نفسه بالخلق

وانا اقول انه صادق في قوله وهذا الرجل يقول ليس الامر كذلك كما قال الشيخ
فقلت له انك خرجت عن قانون البحث والنظر وشرعت في تشغب العوام
والجهال الا ان هذه البلدة بلدة العلماء والاذكياء والاكياس فنحن
نكتب هذه المناظرة التي ذكرناها على الوجه الذي جرى ثم نرسلها الى الادباء
والعقلاء فان قضوا فيها باني انكرت كتاب الله عاملوني بما يليق بهذا
الكلام فان قضوا بانك عجزت عن الكلام وانتقلت من البحث والنظر
الى التشغب والسفه عاملوك بما يليق فلما شرعت في كتابة المناظرة
تضرع غاية التضرع واعترف بان ذلك الكلام كان خارجا عن قانون
العقل والسداد وظهر انقطاعه وعجزه لجميع الحاضرين المسئلة الرابعة
واتفق بعد هذه الواقعة بسنين متطاولة اني انتقلت الى بلدة غزنة وكان
قاضي البلدة رجلا حسودا قليل العلم كثير التصنع ثم اتفق انا حضرنا في بعض
المجالس وكان ذلك القاضي قد جاء بجمع عظيم من عوام غزنة وامرهم
بان يشغبوا عند خوضي في الكلام ثم ان ذلك القاضي القى مسئلة التكوين
والمكون وكان فقهاء غزنة حاضرين بالكلية فقلت له الصفة المسماة
عندكم بالتكوين الذي ادعيتم انها وراء القدرة لا تخلو اما ان تؤثر
على سبيل الصحة بمعنى ان المتصف بها ان شاء فعل وان شاء ترك وعلى
سبيل اللزوم والوجوب بحيث لا يتاتى منه الا الفعل فان كان الاول
فالصفة المؤثرة في وقوع المخلوق على سبيل الصحة هي المسماة بالقدرة
فهذا الذي سميته انت بالتخليق والتكوين هو المسمى عندي بالقدرة
يصير الخلاف لفظيا بيني وبينك لاتحادهما في المعنى لا معنويا وان كان الثاني
وهو ان تقول الصفة المسماة بالتخليق والتكوين مؤثرة في حصول المخلوق

على سبيل اللزوم والوجوب فنقول هذا القول باطل لان استلزام ذات
الله تعالى لتلك الصفة المسماة بالتكوين والتخليق استلزام ذاتي ضروري
وكل ما كان كذلك لا يجوز انفكاكه عنه فهذا الوصف لا يمكن زواله عنه
فاذا كان استلزام تلك الصفة لوقوع المخلوق استلزاما ذاتيا ضروريا
ثم تكون ذات الله تعالى تستلزم الصفة المستلزمة لوقوع المخلوق استلزاما
ذاتيا ومستلزم المستلزم مستلزم فيلزم ان يكون ذات الله تعالى مستلزمة
لوقوع المخلوق استلزاما ذاتيا حقيقيا لا يمكن زواله وكل مؤثر يكون كذلك
فانه يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات
وذلك عين الفلسفة ونقض للقول بانه قادر اقول لا يخفى ما ذكره من
اللوازم المذكورة لا يتم لان القائل بالتكوين قال هي صفة قليله مغايرة
للقدرة ذات تعلق بالممكن لوقت ايجاده ويختلف اعتباراتها بالنظر
الى جهات الممكن فتسمى بالنظر الى الوجود تكوينا والى الخلق تخليقا
والى الرزق ترزيقا ونحو ذلك وهذا التعلق وان استلزمته فهو امر
اعتباري فلا يلزم من كونه وصفا لها ان يكون وصفا ثبوتيا قائما
به تعالى على ان كونه وصفا له اعتباريا لا يستلزم ما ذكره سلمنا انه وصف
ثبوتي للقدرة نفسي لها لكن لا نسلم انه يلزم من كونه نفسيا لها ان تكون
من اوصافه الثبوتية لم لا يلزم تكثر في اوصافه تعالى وعلى كل فبطل
الاستلزام فان قيل ما ذكرتم من التعلق من انه نسبة حاصلة بين التكوين
والمكون لا يعقل تلك النسبة الا بهما مع ان المكون حادث فيلزم اما
حدوث الصفة لقيام التعلق الحادث بها او قدمه لقيامها وان كان اعتباريا
محضا فلا يكون التكوين صفة ازلية لعدم تحقق النسبة ازلا وكلها باطلة

قلنا لمختار انها نفسية والنسبة من حيث انها اعتبار واضافة فيجوز تجددها
وتعددها او نختار انه صفة ثبوتية وما الزمتمونا به بالتكوين فيجري
ذلك في تعلق القدرة فما كان جوابكم فهو جوابنا فمن اين علمتم القول
بان الصفة التي سميناها بالتكوين تؤثر على سبيل الوجوب والزمتمونا
القول بمقالة الفلاسفة وعلى التنزل فنقول الفاعل المختار ان شاء
فعل وان شاء ترك بمعنى انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح منه كل منهما
بحسب الدواعي المختلفة فليس شيء لازما للذات بحيث يستحيل انفكاكه عنه
وهذا لا ينافي صدور الفعل عنه عند حصول الدواعي بحيث لا يصح عدم
وقوعه يستلزم الفرق بينه وبين الموجب بالذات لانه الذي يجب عند
العقل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق عليه
انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق فظهر من هذا
مع توفر الدواعي يستلزم لوقوع مع كونه فاعلا مختارا وهذا يلزمكم
في القدرة عند تعلق الارادة بايجاد الممكن مع انكم قائلون بعدم صحة
التخلف فثبت القول منا ومنكم وفاقا وغاية الامر انا اثبتنا وصفا
نطق الكتاب به ولم يقع منا تاويل مخرجه عن مقتضاه بل حققنا
الامر على ما ارتضاه فاذا علمت ذلك علمت ما في كلام هذا الامام من العلو
واظهار العصبية حيث قال ثم ههنا دقيقة وهي ان اصحاب الفلسفة لما
اعتقدوا كونه تعالى موجبا بالذات ونفوا عنه كونه قادرا بالاختيار
واما انتم لما وصفتم ذاته بهذا التكوين المستلزم لهذا المكون فقد
حكمتم بكونه موجبا بالذات ثم قلتم انه مع ذلك ايضا موصوفا
بالقدرة التي هي عبارة عن كونه موثرا على سبيل اللزوم فانتم قلتم بعين

قوله

قول الفلاسفة الا انكم جمعتم بينه وبين ضده ونقيضه فان التاثير على
سبيل الصحة نقيض للتاثير على سبيل الوجوب والفاعل المختار ضد فاعل
الايجاب والفلاسفة لما قالوا بذلك القول لم يجمعوا بينه وبين نقيضه
فانتم ما تميزتم عنهم الا بانكم جمعتم بين النقيضين فالقول بكونه موجبا
بالذات يوجب القول بالدهر والالحاد والجمع بين كونه موجبا بالذات
وبين كونه قادرا بالاختيار وذلك يدل على كون قايله خاليا عن العقل
موصوفا بالعته والسفه وحاصل هذا الكلام منه تقول والزام القا[يلين]
مما ذكروا فانه لم يصرح بكفر من هو بصدد المناظرة معه مع انه الزمه
بما هو كفر صريح لانه لا يلتزم باللوازم المذكورة وهذا كما علمت مما قد
وهو اشارة اشتعال الغضب ومن مثله لا يليق والله ولي التوفيق ولما
اوردت هذه الحجة على هذا الوجه الظاهر وظهر للحاضرين كمال قوتها
اخذ القاضي في تحريك سفنته وما كان يمكنه ان يذكر كلاما معلوما
لانه كان قاصرا في المنطق مقصرا في الفهم والادراك فانطلقت السنة
القوم الحاضرين بتقبيح صورته وتهجين حالته وعرف صاحب الدار
انه جاء بالجهال والعوام لاثارة الشغب فقال اني انما سعيت في احضارهم
لاجل الضيافة لا لاجل المسالة ثم وضع المائدة وشغلنا بالاكل فخرج
القوم مطبقين على الطعن واللعن على ذلك القاضي المسالة الخامسة
ولنرجع الى الوقايع الواقعة بخارا فنقول ان النور الصابوني لما
انكسر في ذلك اليوم وافتضح وبلغ في الخجالة الى الغاية القصوى
قال لي احوج بعد الفراغ من المناظرة اني ملتمس منك ان تكرمني بان
تدخل داري وكان ذلك الرجل قد هيا ضيافة حسنة تامة ولما دخلت

داره حلف بالله انكم لا تخرجون من هذه الدار الا بعد ثلاثة ايام ثم انه
اجلسني في بيت لطيف وجاء بالنور الصابوني والخواص واجلسهم في ذلك
البيت واما بقية الناس فانهم جلسوا في سائر البيوت فلما بقيت تلك الليلة
في تلك الدار مع ذلك النور الصابوني شرع في مسئلة اخرى وهي مسئلة ان البقاء هل هو
صفة زايدة على ذات الباقي كما هو مذهب الاشعري وذهب القاضي والمحققون
والامام الى انه صفة نفسية والمختار انها صفة سلبية فقلت للنور الصابوني
اجب عن هذا الدليل الذي حررته لنفاء البقاء اي لنفي القول بانه صفة
زايدة على الذات وهو ان قيام البقاء بالجوهر لا يخلو اما ان يكون هناك
امر زايد اولا فان الثاني فاما ان يكون صفة للذات بحيث لا يتحقق بدونه
اولا وعليهما فلا قيام بالذات اصلا اذ لا يقال قامت الصفة النفسية
بمن هي له ولا السلبية وانما القيام للصفة الثبوتية بذات من هي له وقيام
البقاء بالجوهر في الزمان الثاني من وجوده مشروط اي معلل لان
صفة المعنى لابد ان تكون معللة بخلاف الصفة النفسية بحصول
الجوهر في الزمان الثاني فالشرط اي لقيام به في الزمن الثاني متاخر
بالرتبة عن المشروط اي حصوله في الزمن الثاني فلو قلنا ان حصول
الجوهر في الزمان الثاني معلل بقيام البقاء به لزم ان يكون حصول
الجوهر في الزمان الثاني متاخرا في الرتبة عن ذلك البقاء لاجل ان المعلول
متاخر عن العلة وهذا يقتضي ان يكون كل واحد منهما متاخرا بالرتبة
عن الاخر وذلك دور لاقتضائه توقف الشيء على نفسه فثبت ان
القول باثبات البقاء باطل محال اي كونه صفة زايدة على الذات يفضي الى
هذا المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب وما ذكر من هذا الدليل

الذي

الذي وصل به الى هذا المحال مبني على الفرق بين القيام بالشيء والحصول فيه
وهو باطل لانه لا معنى لحصول الصفة بالموصوف الا قيامها به ولا معنى
لقيام البقاء في الجوهر الا حصوله في الزمن الثاني وقد صرح هو في المطالب
العالية قال معنى قيام الصفة بالموصوف هو حصولها في الموصوف حيث
حصل وهذا منه مغالطة لا تخفى وانما البقاء كون الجوهر ثابت الوجود
في الزمن الثاني من وجوده على ان هذا الدليل يجري في الاعراض كلها فيقال
قيام البياض بالجسم مشروط بحصوله فيه وحصوله مشروط بقيامه
فيه والدليل بعينه يجري في القدم لو قيل بانه صفة زايدة على الذات
وبعد عدول النور الصابوني عن بيان هذا الواضح علما منه بانه لا يجد
معه دليلا كما يشير اليه جوابه لنا ولما اوردت هذا الكلام عليه وانعبت
نفسي في تفهيمه وتوقفه على هذه الدقيقة قال يا ايها الرجل اني كنت قد قرات
كتاب تبصرة الادلة لابي المعين النسفي واعتقدت انه لا مزيد على ذلك
الكتاب في التحقيق والتدقيق واما الان فلما رايتك وسمعت كلامك علمت
اني ان اردت الوقوف على هذا العلم احتاج ان اعود الى الاول واتعلم هذا العلم
كما يتعلم المبتدي الا اني في زمان الشيخوخة لا قدرة لي عليه فالتمس منك
ان لا تسعى في اظهار قصوري وتقصيري في هذا العلم فلما سمعت منه هذا
الكلام بالغت في تعظيمه واكرامه وقبلت منه اني لا اسعى الا في تعظيمه
واكرامه وهذا يدل على ان علماء ماوراء النهر الذين ناظرهم لم يقع منهم
ما يدل على الاعتناء بامر خجل الجزاء وفاقا وكان هذا اخر العهد بالمباحث
الجارية مع هذا الرجل والله اعلم المسئلة الثاسعة لما دخلت بخارى
اتفق ان الركن القزويني رحمه الله دخل علي وكان شافعي المذهب

الا انه كان تلميذ للرضي النيسابوري وكان افضل اصحابه واجل تلامذته
ومن عادة البخاريين انهم اذا قاسوا صورة على صورة قالوا الجامع بينهما
تحصيل المصلحة العلائية يعني اذا دار الامر بين التعليل بالوصف
او التعليل بالمصلحة او المفسدة فهم يبنون القياس عليهما دون الوصف
فلما دخل الركن القزويني وخاض في الكلام انتهى الكلام الى هذه المسئلة
وهي ان القياس لابد له من علة تجمع بين الاصل والفرع سواء قلنا الجامع
المصلحة او المفسدة او العلة التي هي الوصف وقد اختلف في ذلك
قال ابن السمعاني ذهب بعض القايسين من الحنفية وغيرهم الى صحة القياس
بغير علة اذا لاح بعض الشبه وذهب جمهور القايسين من الفقهاء
والمتكلمين الى ان العلة لابد منها في القياس وقد اختلف فيها اصطلاحها
على خمسة اقوال احدها انها المعرف للحكم اي جعلت علما عليه ان وجدت
وجد قاله الصيرفي وابن عبدان وابو زيد من الحنفية ولفظ المحصول
والمنهاج انها ما يكون دليلا على وجود الحكم وليست مؤثرة لان هو
الله تعالى ولان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتقضى بالعلامة فانه
الحد صادق عليها وليست الاحكام مضافة اليها وهذا بالنسبة
الى العلل الشرعية كما قاله الصيرفي اما العقلية فموجبة والفرق
بينهما ان الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه بخلاف العقل
فان احكامه معقولة فمن ثمة كانت علله مؤثرات وعلل الشرع
معرفات والمؤثرات انما هو خطاب الشرع وعبارة ابن عبدان
في الفرق ان العقلية من موجبات العقول والشرعية ليست من موجباتها
بل هي امارات ودلالات في الظاهر وقال في التقويم علل الشرع

اعلام في الحقيقة على الاحكام والموجب هو الله تعالى بدليل انها لو كانت
موجودة قبل الشرع ولو كانت واجبة لم تنفك عن معلولها لانها قال
فيجوز ان تسمى ادلة لانها دلتنا على حكم الله في الفروع قال وبعضها اظهر
من بعض حتى قال علماؤنا الظاهر منها قياسا والباطن استحسانا والثاني
انها الموجبة للحكم على معنى ان الشارع جعلها موجبة لذاتها وهو قول
الغزالي وسليم قال الهندي وهو قريب لا باس به فالعلة في تحريم النبيذ
هي الشدة المطربة كانت موجودة قبل تعلق التحريم بها ولكنها علته
بجعل الشارع والثالث انها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله تعالى
وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي والعلة
وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل ويعبرون تارة بالموثر والرابع
انها الموجبة بالعادة واختاره فخر الدين الرازي في الرسالة البهائية
في القياس وهو غير الثاني والخامس انها الباعث على التشريع بمعنى ان
لابد ان يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة ان تكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم ومنهم من عبر عنها بالتي يعلم الله تعالى صلاح
المتعبدين بالتعبد بالحكم لاجلها وهو اختيار الآمدي وابن الحاجب
وهو نزعة القايلين بان الرب تعالى يعلل افعاله بالاغراض والصحيح
عند الاشعري خلافه ونحوه قول ابن القطان العلة عندنا هي
المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لاجلها وهي الغرض والمعنى الجالب
للحكم ثم قال والعلة ما جلب الحكم قال وكان هذا مذهب ابي علي
ابن ابي هريرة انتهى وحكى الماوردي في باب الربا القولين فقال
العلة هي التي لاجلها ثبت الحكم وقيل الصفة الجالبة للحكم وقال

الاستاد ابو منصور اختلف فى العلة فقيل انها صفة قايمة بالمعلول
كالشدة فى الخمر وهو خطأ لان بعض الاغراض قد يكون علة لعرض آخر
ولا يقوم احدهما بالآخر وانما معنى العلة السبب الذي يتعلق به الحكم
اجتهادا فان النص الجالب للحكم لايكون علة لانه ليس من طريق الاجتهاد
واستدلال المعلل بالعلة واظهاره لها والمعلل هو العلة والمعتل به
نفس العلة وقال الكيا العلة في عرف الفقهاء الصفة التى يتعلق الحكم
الشرعي بها والعقلية موجبة على راي القايلين بها والشرعية موضوعة
ولكنها مشبهة بها فى الشرع اثبت الحكم لاجلها فى طريق الفقهاء وقال ابن
السمعاني انها الصفة الجالبة للحكم وقيل انها المعنى النفسي هذا غاية
ما ذكره من الاقوال المتعلقة بتحقيق العلة فعلت هذا بناء على ان التعليل
بالمصالح والمفاسد جايز واكثر الاصوليين منعوا منه قال فى البحر
المحيط فى شروط العلة الثانى ان يكون وصفا ضابطا لحكمة مقصودة
من الشارع لاحكمة مجردة لخفائها فلا يظهر الحاق غيرها بها وهل يجوز
كونها نفس الحكمة وهي الحاجة الى جلب مصلحة او دفع مفسدة قال
الامام فخر الدين الرازي فى المحصول يجوز وقال غيره يمتنع واختار فى
المعالم وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها
جاز التعليل بها لمساواة ظهور الوصف واختاره الآمدى والهندي
واتفقوا على التعليل بالوصف المشتمل عليها اي مظنتها بدلا عنها
ما لم يعارضه قياس والمنقول عن ابى حنيفة المنع وقال الحكمة من
الامور الغامضة وشان الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عنه وربط
الحكم على دليله ومظنته وعن الشافعي رضى الله عنه الجواز وان اعتبارها

هو الاصل وانما اعتبرت المظنة للتسهيل وعلى هذا الاصل فنشا اختلافهما
فى المصابة بالزنا هل تعطى حكم الابكار والثيبات فى السكوت فان
قطع بانتفاء الحكمة فى بعض الصور كاستبراء الصغيرة فانه شرع
لتبين براءة الرحم وهو مفقود فى الصغيرة قال الغزالي يثبت الحكم
بالمظنة فان الحكم قد صار متعلقا بها والذي عليه الجدليون انه
لايثبت بانتفاء الحكمة فانها اصل العلة انتهى فظهر ان التعليل مدار
على المصلحة والمفسدة اما اولا او مقصدا وان مذهب الامام ابي
حنيفة رضى الله عنه هو التعليل بالاوصاف وان مذهب الجدليين انها
اصل العلة وقد علمت ان الركن العزويني من اعظم اهل الجدل والحاصل
ان التعليل مدار الشرع قال الاصفهاني في شرح كلام ابن الحاجب
ندعي شرعية الاحكام لمصالح العباد ولا ندعي ان جميع احكام الله
لمصالح العباد وندعي اجماع الامة على ذلك ولو ادعى مدع اجماع
الانبياء على ذلك بمعنى انا نعلم قطعا ان الانبياء صلوات الله عليهم
بلغوا الاحكام على وجه يظهر بها غاية الظهور مطابقتها لمصالح العباد
فى المعاش والمعاد انتهى وقال الامام فخر الدين الرازي اتفقت
المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو
اختيار اكثر المتاخرين من الفقهاء وهو عندنا باطل انتهى والمراد بكونه
باطلا انهم حملوا على ذلك بالوجوب قال فى البحر المحيط مذهب اهل السنة
والجماعة ان احكامه غير معللة بمعنى انه لايفعل شيا لغرض ولا يبعثه
شيء على فعل شيء بل هو قادر على ايجاد المصلحة بدون اسبابها
واعدام المضار بدون دوافعها وقال الفقهاء الاحكام معللة ولم يخالفوا

اهل السنة بل عنوانا لتعليل الحكمة هذا ما تيسر لي جمعه فقال الركن القزويني
ما الدليل على فساده اي عدم صحة التعليل بالمصالح والمفاسد والمراد عدم
جوازه عقلا كما يدل عليها ما يأتي في كلامه فقلت الدليل عليه لو جاز
التعليل بنفس المصلحة والمفسدة لما جاز التعليل بالوصف لكن التعليل
بالوصف جائز فوجب ان لا يكون التعليل بالمصلحة والمفسدة جائزا
وهو المطلوب اما بيان الملازمة فهو ان التعليل بالاوصاف المشتملة على
المصالح والمفاسد انما جاز لاشتمالها اي الاوصاف على تلك المصالح والمفاسد
لا لذواتها فالمؤثر الحقيقي تقدم المراد من التأثير الحقيقي والمؤثر الحقيقي
هو الله في الاحكام هو رعاية تلك المصالح ودفع المفاسد واما الاوصاف
فهي الحقيقة غير مؤثرة في الاحكام الا انها لاشتمالها على تلك المصالح
والمفاسد جاز التعليل بها فثبت ان تأثير المصالح والمفاسد في الاحكام
تأثير حقيقي جوهري اصلي واما تأثير الاوصاف في الاحكام فهو تأثير
مجازي عرضي غريب وما ذكره ليس محل وفاق فانهم اختلفوا اهل العلة
حقيقة في الوصف مجاز في الحكمة او العكس ويرشد الى ذلك وهو اذا وجد
محل قابل للتعليل بالوصف والتعليل بالحكمة فقال بعضهم بالحكمة
لانها المقصود بالذات وقال بعضهم بالوصف لانه المتفق عليه ولا
يخفى ان ما ذكره من الملازمة ممنوع فان الاوصاف من حيث هي مع قطع
النظر عن الحكمة يجوز التعليل بها ولا مانع من جعل الوصف بلا دليل على
الحكم الشرعي واشتراط المناسبة ممنوع لانتقاضها في صورة الزوال
لوجوب الظهر على انها لا تنافي بين التعليل بالوصف والحكمة متى يلزم من
جواز هذا عدم جواز الآخر وبالعكس واما على جواز تعدد العلل الشرعية

على معلول واحد فلا كلام فيه فالعاقل اذا وجد طريقين احدهما اقرب
والآخر ابعد فالعدول الى الابعد خلاف مقتضاه وقوله حقيقي جوهري
منظور فيه بما تقدم اذا ثبت هذا وهو التعليل بهما مقصود لذاته وكان
هذا الدليل لم يثبت مدعاه ولذا قال فنقول لو كان التعليل بنفس المصالح
والمفاسد ممكنا لذاته اي لا يلزم من وجوده الا عدمه محال لوجب ان
يكون التعليل بالاوصاف باطلا اي ممتنعا لان ذلك على وفق الدليل
وهذا خلاف الدليل فان كل عاقل من حيث انه عاقل لا يتحرى الا ما هو مقتضى
الدليل ومتى ما كان الموافق للدليل من جميع الوجوه كان العدول عنه
الى ما يخالف الدليل من كل الوجوه ممتنعا يعني ان التعليل بهما موافق للدليل
من كل الوجوه فالعدول من الكل حيث اتفقوا على جواز التعليل بالاوصاف
يكون عدولا الى ما يخالف مقتضى الدليل وهو التعليل بهما وانه لا يقع
من عاقل فثبت انه لو كان التعليل بنفس المصالح او المفاسد ممكنا لكان
التعليل بالاوصاف غير جائز وكيف يظهر ذلك مع انه هو متفق عليه
بين العقلاء مثل ان يقال القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب
القصاص قياسا على المحدد فان العلة هنا عندهم ليست هي المصلحة
بل الوصف هنا هو المقتضي لترتيب وجوب القصاص على القاتل ولا اعتبار
بالآلة المحددة قال الهندي ليس المراد بكونها اي بكون العلة التي هي
الوصف انها تعرف حكم الاصل فان ذلك يعرف بالنص بل حكم الفرع لكن
يخدشه قول اصحابنا ان حكم الاصل معلل بالعلة المشتركة بينها وبين
الفرع مع انه غير معرف بها انتهى واختلفوا في ان هذين الحكمين هل هما
متماثلان او غير متماثلين وانما يشملهما امر عام والتحقيق هو الاول

فثبت انه لو كان التعليل بالمصالح والمفاسد جائز لكان التعليل بالاوصاف
المصلحية اي المشتملة على المصلحة غير جائز لكن التعليل بالاوصاف
المصلحية جائز فوجب ان يكون التعليل بالمصالح والمفاسد ممتنعا
وهو المطلوب والجواب يمنع الملازمة لما قدمناه من انه لا تنافي بين التعليل
والتعليل بها على ان ما قدمناه عن الائمة ان الشرايع لما جاءت على انتظام
امر المعاش والمعاد ولا يخفى ان الدليل الذي ذكره في امتناع التعليل بالمصالح
والمفاسد يجري بعينه في التعليل بالاوصاف فيقال لو كان التعليل بالاوصاف
جائز لكان التعليل بالمصالح والمفاسد ممتنعا لكن التعليل بالاوصاف
ممتنع اما بيان الملازمة فلان الخ غايته دعوى الظهور في الاوصاف دونها
فاعترض الركن القزويني ذلك بان الدليل لا يثبت الامتناع فان ما ذكرت
يدل على ان التعليل بالاوصاف اظهر واتفاقهم عليه فهذا جهة كمال فيه
وانها انما صح التعليل بها لاشتمالها على المصلحة لا لذاتها فهذا نقص فيها
والتعليل بالمصالح لانها مقصودة لذاتها فهذا كمال فيها وانها لعدم
انضباطها فهذا جهة نقص فيها فاذا كان كذلك لم لا يجوز ان يقال
كل واحد منهما اكمل من وجه واضعف من وجه آخر فلا جرم حصل التعادل
والتساوي وبيانه وهو ان المؤثر الحقيقي في الاحكام هو رعاية المصالح
والمفاسد الا ان ضبط المقادير صعب عسر واما الاوصاف الظاهرة
غير مؤثرة في الاحكام على الحقيقة الا انها مضبوطة فثبت ان واحد
منهما اكمل من الآخر من وجه وانقص من وجه آخر فلا جرم جعل التعادل
فقلت في الجواب عن هذا الاعتراض بانا نمنع التعادل والاحتياج الى
الترجيح وبيانه انه لا شك ان ضبط مقادير المفاسد والمصالح والحاجات

متعذر

متعذر في عقولنا لتكثرها بتكثر افراد المكلفين واحوالهم ولم يكن
هناك امر ذاتي او عرضي تدخل تحته لتمتاز في عقولنا فهاهنا
من حاول تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد فاما ان يكون جواز
ذلك التعليل مشروطا بتقدير المقادير المعينة باعيان المفاسد
والمصالح بالنظر الى عين المكلف وحاله وقد علمت تفاوت المكلفين في
الخطاب الشرعي بالنظر الى المذهب الواحد فضلا عن المذاهب المدونة
وغيرها وعلى الخصوص بان الحق متعدد وان حكم الله تابع لنظر المجتهد
واما ان لا يكون مشروطا بذلك بل يكفي تعليلها بكونها مصلحة او
مفسدة اعني القدر المشترك بين جميع الاقسام المعينة وهي حفظ
الدين والعقل والعرض والمال والنسب اذ مرجع الاحكام اليها فان كان
الحق هو الاول منع تعليل الاحكام بها لان مقاديرها المعينة لا يمكن
معرفتها بعقول البشر بل الحق اذ لا يعلمها الا الله تع وان كان الحق هو
الثاني لم يكن في معرفة ذلك القدر صعوبة اصلا بل هو من اسهل
الاشياء وح يكون التعليل بالمضار والمفاسد تعليلا بعلة اصلية
جوهرية لا صعوبة في معرفتها اصلا واما التعليل بالاوصاف
فانه يكون تعليلا بشيء غريب لا تاثير له في الحكم اصلا وح يبطل ما ذكره
في تقرير التعادل والتساوي بين التعليل بالوصف وبين التعليل
بنفس المصلحة ويمكن ان يلتزم ان المعين عند الله ويلهم المكلف اليه
وقت ابتلائه به فان الاحكام تابعة لراي المبتلى والمصلحة متعينة
عنده والمجتهد فوض علمها وح يحتاج الى الترجيح وهو المطلوب من نظر
الركن القزويني ومثل هذه المشاغبة لا ينبغي للفخر وقد قدمنا تفصيل

القول في ذلك اول المسئلة المسئلة السابعة لما دخلت ارض بخارا رايت
القوم يتمسكون بالقياس على طريقة اخرى غير الطريقة الاخرى سوى
الطريقة المذكورة في كتب المتقدمين لابد لتحقيق هذه المسئلة من بيان
الحكم في محل النص ومحاله في الفرع فنقول قد اختلف في الحكم في محل النص
هل يثبت بالعلة او بالنص فيه وجهان لاصحابنا معاشر الشافعية حكاهما
الاستاد ابو اسحاق وحكى الغزالي وجها ثالثا بالتفصيل بين ان
تكون العلة منصوصة فيجوز اضافة الحكم والا فلا وهو غريب لابن
السمعاني هو ان الحكم يثبت بالنص والعلة جميعا قال ابن برهان ثبوته
بالنص لا يمنع من اضافته الى العلة ونحن نجمع بينهما اخر قال الاستاد
وقال اهل التحقيق ان حقيقة القول في موجب الحكم الكشف عن الدليل
المبين له قالوا وله في الاصل دليلان احدهما النص وله مكان احدهما
بيان الشريعة والثاني بيان المعنى الذي تعلق به الحكم وفي الفرع دليل
واحد اذا كانت العلة واحدة قال وهذا هو الصحيح وقد يجوز ان
يكون الاصل مدركا حكمه بوجوه من الادلة ثم يعرف حكم غيره ببعض
ادلته وقال الصيرفي الحكم في الاصل يثبت بالعلة التي دل عليها
النص فيها التنبيه عليها وهذا هو الراجح عند اصحابنا قال الابياري
وهو الصحيح من مذهب مالك وعن الحنفية انه ثابت بالنص وعلى
الاول فاذا استنبط من محل عموم علة خاصة تخصص حكم الاصل
وهو مشابه استنباط الاسكار من آية تحريم الخمر فيقتضي انه لا يحرم
الا القدر المسكر وهو قول ابي ح في النبيذ بناء منه على ان حكم
النبيذ هو المستند الى العلة واما حكم الخمر فيستند الى اللفظ العام

قال

قال ابن السمعاني في الايضاح وينبغي ان يكون مراد الشافعية بثبوته
بالعلة الظن بان ثبوته بالنص لاجل العلة لا لان المعنى هي الموجبة
بدون النص ولانها غير الموجب وح يصير الخلاف لفظيا وكذا زعم
الآمدي وغيره ان النزاع لفظي لا يرجع الى معنى لان النص لا شك
انه المعرف للحكم اي الذي يثبت عندنا به الحكم والمعنى عند من يفسره
بالباعث هو الذي اقتضى الحكم فمن اراد بقوله ان الحكم ثابت بالنص
اي عرف به فقوله صحيح ولا نزاع فيه ومن راى ان المقتضي والباعث
هو المعنى فلا ينازعه الاخر فيه فالتحقيق ان الخلاف معنوي وله
اصل وفرع اما اصله فيرجع الى تفسير العلة فعلى قول المعتزلة
انها مؤثرة في حكم الاصل ثابت بها وكذا على قول الغزالي انها مؤثرة
بجعل الله واما من يفسرها بالباعث بمعنى انه شرع لاجل المصلحة
التي اقتضت مشروعيته وبعثت عليه ففي القاصرة فائدة معرفة
الباعث واما من يفسرها بالمعرف فلا ريب انها يعرف حكم الاصل
بمجردها وقد يجتمع هي والنص فلا يمتنع اجتماع معرفين عند من
يجعلها في حالة الاجتماع معرفين وبه يظهر ان حكم الاصل ثابت
بالعلة وان نسبة الاصل والفرع الى العلة على حد سواء واما
فرعه فالخلاف في جواز التعليل في القاصرة فمن جوز التعليل
بها قال الحكم ثابت في المحل بالعلة ولم يكن لها فايدة ولهذا في المتعدي
لو لم يعتقد ثبوت الحكم بالعلة لم يتحقق معنى المقايسة لان الحكم
ح ثابت بالنص وذكر الابياري في شرح البرهان من فوايد الخلاف
تحريم قليل النبيذ وكثيره كالخمر عندنا وعندهم لا يحرم بخلاف

الخمر فان حرمته ثابتة بالنص وهو عام يشمل قليله وكثيره بعلة الاسكار وحرمة النبيذ وهو الفرع ثابتة بعلة الاصل وهي الاسكار فلا بد من وجودها فلا يحرم منه قدر لا يسكر ولما الفرع فقيل هو محل الحكم المختلف فيه وهو قياس قول الفقهاء وقيل هو نفس الحكم الذي في المحل وهو قياس القول الثالث ثم وقياس قول المتكلمين انه النص ان يكون الفرع هنا هو العلة لكن لم يقل به احد لانها اصل في الفرع وفرع في الاصل فلم يمكن جعلها فرعا في الفرع وقال الامام انه يصح ان يكون الفرع عندهم ثبوت الحكم في محل النزاع النهي او علة او الحكم في محل الخلاف وقال السهيلي في ادب الجدل الفرع ما اختلف فيه الخصمان وقيل ما قصد القايس اثبات الحكم فيه وقيل ما نصب الدلالة فيه ومثاله ان تقول **ثبت الحكم في محل الوفاق** وهو القصاص في القتل عمدا عدوانا بمحدد **فوجب ان يثبت الحكم المذكور في محل الخلاف** وهو القتل العمد العدوان بمثقل فانه لا دية عند الامام وانما وجب عليه القصاص **وتقرير الجامع** بين الصورتين الوفاقية والخلافية **ان الحكم حيث ثبت في محل الوفاق** انما يثبت لاشتماله على انواع من المصلحة القلا وهي هنا حفظ النفوس وهذا بناء على تعليل الاحكام بالمصالح كما تقدم وفيه خلاف قد سبق في المسئلة السابقة على هذه **وبتقدير ثبوته** اي الحكم **في محل الخلاف فههنا انواع من المصالح ولكل واحد من هذين المذكورين من المصالح مقدار معين والمقداران** اللذان في الاصل والفرع المعينان **لا بد وان يشتركا في مقدار معين** لانهما اقتضيا الحكم الواحد واستلزماه فانما استلزماه لامر ذاتي اذ المتباينان

لا يستلزمان امرا واحدا والا لالتزم استلزام مباين لمباينه **فالحكم الحاصل في محل الوفاق سفارق للمصلحة المشتركة بين الصورتين** ووجه المفارقة ان الحكم انما حصل فيه بالنص لا بالعلة وهي المصلحة وقد تقدم نقلنا عن ابن السمعاني **والمناسبة** الحاصلة بين محل الوفاق والخلاف **مع الاقتران دليل العلية** اي ان العلة هي المصلحة وقد تقدم التي وقعت في محل وفاق حفظ النفوس في القتل بمثقل منا للحكم الثابت في الاصل فلزم ان يكون حكم الاصل في الفرع وقد اختلفوا في ان الحكمين واحد او انهما حكمان على قولين فذهب بعضهم الى الاول على معنى انهما داخلان تحت عام شامل لهما واليه يجنح حيث حكم بالمشاركة في المصلحة المقتضية واختلافهما في المحل لا ينافي الاتحاد في ذلك وذهب بعضهم الى الثاني واستدل عليه بجواز نسخ احدهما دون الاخر وان الحكم يختلف باختلاف محله واجيب عنهما بمنع ذلك **فوجب ان يكون الحكم في محل الوفاق هو المصلحة المشتركة وتلك المصلحة المشتركة حاصلة في محل الخلاف فيلزم ثبوت الحكم فيه** اي يلزم ان يكون الحكم ثابتا في محل الخلاف ضرورة وجود المصلحة المقتضية للحكم في الاصل والحاصل ان الحكمة التي في الفرع لما كانت شاملة للاصل الذي ثبت الحكم فيه ثبت الحكم ايضا في الفرع وايضاح ذلك ان الاسكار في النبيذ لما شمل الاسكار في الخمر اقتضى تحريمه ايضا والاسكار والاسكار وان كان وصفا الا انه وصف مصلحي فلا يرد ما يقال من عدم المطابقة للمصلحة المصرح بها في محل النظر اذا عرفت فهذا الطريق يجمعون بين الاصل والفرع **فانه قال قايل هذه المصلحة**

المقتضية للحكم حاصلة ايضا في الصورة الفلانية التي بها النقض حيث
وجدت المصلحة مع ان الحكم غير حاصل فيها اي كما في صورة القتل عمدا
عدوانا بالمحدد في الولد اذا قتله والده فعند هذا يجيبون عن هذا
النقض ويقولون انا انما عللنا الحكم في محل الوفاق بالقدر المشترك
بينه اي بين محل الوفاق وبين محل الخلاف اي بالمصلحة التي وجدت في
محل الخلاف وتحتها حكم الاصل الثابت بالنص او بها او بهما على الخلاف
الذي قدمنا في صدر المسئلة ونحن لا نسلم ان القدر المشترك بين محل الوفاق
ومحل الخلاف من المصلحة حاصل في محل النقض وبتقدير ان يكون
الامر وهو انتفاء كونه حاصلا بينهما وبين محل النقض كما قلناه لم يكن
النقض متوجها وبالجملة فالفائدة من الجمع بين الاصل والفرع بالطريق
المذكور هو دفع النقض بالطريق الذي ذكرناه وتقدم الجواب عن صورة
التخلف في مسئلة بيع الوكيل بما لا مزيد عليه واعلم ان هذا احسن كلام
رايته في مباحثهم هو هذا الوجه وعندي هذا تفكرت وقلت ان هذا
الطريق ضعيف من وجهين ويتوقف على مقدمات ثلاثة الاولى
ان الجنس الاعلى الشامل لجميع المصالح هو كونه مصلحة والثانية ان كل
مقدارين يعرضان من المصلحة لا بد وان يشتركا في كونه مصلحة
فاما انه هل تحت جنس المصلحة مرتبة اخرى فيها هذان النوعان فهو مجهول
غير معلوم اذا عرفت هذا المذكور فنقول لا نسلم ان ثبوت الحكم في الاصل
مشتمل على قدر من المصلحة وهذا منع مجرد وسنده يجوز ان يكون
حصول الحكم فيه تعبدا او انه لخصوص المحل او انه وصف انضم الى المصلحة
فالمصلحة مركبة او ان المصلحة فيه مشروطة بشرط وجد في الاصل او انها

مغايرة في ذاتها لذات المصلحة التي في الفرع ولا نسلم ان بتقدير ثبوت
الحكم في الفرع يحصل ايضا قدر من المصلحة لجواز ان يكون في الفرع
خصوص المحل اقتضى او امر آخر على ذلك القدر من المصلحة والحاصل انا
لا نسلم القدر من المصلحة فيهما ولا نسلم ان المقدارين لا بد وان يشتركا
في مقدار بل يجوز ان يتباينا ذاتا ويقتضيان امرا واحدا كالنار والشمس
في تسخين الماء الا انا نقول بعد تسليم الاشتراك في المقدار ان كنتم تدعون
ان ذلك المقدار المشترك هو كونه مصلحة اي ما يصدق عليه الجنس
الثاني وهو المصلحة فهذا مسلم الا انه لا يجوز التعليل للحكم به لان
الاصل اي جنس كونه مصلحة حاصل في صورة النقض ايضا فلا يصح
هذا الطريق الذي قررتم به القياس بين الاصل والفرع لدفع النقض
وان كنتم تدعون ان ذلك القدر المشترك مرتبة اخرى اخص من اصل
كونه مصلحة فنحن لا نسلم حصول هذه المرتبة لان جهة الاخصية انما
يكون بامر يخصها كما ان النامية والجسمية والحيوان اوصاف تميزت عما
فوقها فكانت اخص ولا كذلك المصلحة التي وقعت مشتركة بين الاصل
والفرع فضلا عن جواز التعليل به اي منعنا الحصول فبالاحرى ان لا
يجوز التعليل به اذ المعدوم لا يصلح ان يعلل به الوجودي وما ذكرنا
منع مجرد وبيانه مع السند انكم قلتم حصل مقدار من المصلحة في الاصل
ومقدار آخر من المصلحة في الفرع ولا بد من حصول قدر مشترك بينهما
فنقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاصل هو كونه مصلحة الذي
حاصل في صورة النقض ولا يخفى ان الكلام على السند لا يجوز لان
الركن العميدي جوزه وغاية امر المستدل اثبات المقدمة الممنوعة وما الدليل

على انه حصل مرتبة اخرى بحيث يدخل فيها الفرع والاصل ولا يدخل
فيها محل النقض لانا نقول ان ادعيتم ان ذلك المشترك هو اصل كونه
مصلحة فالتعليل به منقوض وان ادعيتم مرتبة اخرى اخص من عموم
كونه مصلحة فنقول لا نسلم ان هذه المرتبة موجودة وما الدليل على
وجودها اعاده ليرتب عليه قوله ولما لم يثبت بالدليل وجودها كان
القول بكون الحكم معللا بها قولا باطلا والجواب عن هذا الوجه سهل
والوجه الثاني في ابطال عبر اولا بالضعف وهنا بالابطال اشارة الى
قوة هذا الوجه من هذا الكلام ان نقول لا شك في انه حصل قدر
مشترك بين محل النزاع ومحل الوفاق ومشترك اخر بين محل النزاع
ومحل النقض فنقول باعتبار هذا المشترك الاول اي الذي بين
محل النزاع ومحل الوفاق اذ كان عين المشترك الثاني اي بان لم يتغايرا
ذاتا وتغايرهما باعتبار المحل لا يمنع الاتحاد ذاتا كان النقض لازما
فان العلة وهو القدر المشترك وجد ولم يوجد الحكم وان كان مغايرا
له فنقول مشترك كان احدهما المشترك بين الفرع والاصل والثاني
المشترك بين الفرع وصورة النقض وحينئذ فلا بد لهذين المشتركين
من مشترك لان كل متغايرين لا بد وان يجمعهما ذاتي واقله الجنس العالي
وهو كونه ههنا مصلحة قد حصل بين هذين المشتركين مشترك فاذا
حصل عقيب ذلك المفهوم المشترك بين المشتركين فيلزم اتحاد الحكم
اذ لا يجابين ان يختلفا لامتناع اقتضاء امر لازمين متباينين وبفرض ذلك
يلزم انتفاء الاقتضاء المذكور وانه باطل اذا عرفت هذا فنقول في ابطال
لو كان احد المشتركين صالحا لعلية ذلك الحكم وجب ان يكون المشترك

الثاني غير صالح لعلية ذلك الحكم وبيانه هذا ان المقتضي للحكم ان كان
هو المشترك بين الاصل والفرع فتعليل حكم الاصل اقتضى الحاق
حكم الفرع به وان كان المشترك هو بين الفرع وصورة النقض فتعليل
حكم الفرع اقتضى الحاق حكم الفرع بصورة النقض فثبت ان القول
بالطريق الثاني الذي به جمعوا بين الاصل والفرع يلزمهم القدح
في علية القدر المشترك الحاصل بين الاصل والفرع الحاصل من هذا
ان يلحق حكم الاصل والفرع في حكم صورة النقض وصورة بحكمهما وانه
ظاهر البطلان واعلم اني لما اوردت عليهم هذين السؤالين لم يقدروا
على الخروج عنه بكلام مفيد هذا كلامه اما الخروج منه فقد اشرنا
اليه سابقا وايضاحه انا لا نسلم اشتراك كل من قدرين في مشترك
يقتضي الحكم الحاصر حتى يلزم ما ذكرت المسئلة الثامنة لما دخلت
الى بخارى ورايت القوم مقبلين على تركيب القياسات في المسائل
الفقهية قلت لهم اذكروا دليلا على ان القياس حجة شرعية فذكروا
كلاما عرفت منهم اي من كلامهم انهم لا يعرفون ان محل النزاع في
ان القياس هل هو حجة شرعية ام لا والمراد من كونه حجة انه دليل
شرعي يوجد الحكم الشرعي المتعلق بافعال المكلفين وقد اختلفوا
في استناد الحكم اليه هل هو بطريق الاثبات له او الاظهار له والحق ان
المثبت هو الله تعالى والقياس مظهر لحكمه تعالى قال الروياني انه دين وحجة
وشرع ولا يجوز ان يقال فيه انه قول الله ولا قول رسوله وانما هو دين
الله ودين رسوله قاله ابن السمعاني قال الزركشي في البحر وهو حجة في الامور
الدنيوية بالاتفاق وقال الامام الرازي كما في الاغذية والادوية

وكذلك القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم بالاتفاق قاله صاحب التلخيص
لان مقدماته قطعية لوجوب علمه وقوعه قال وانما النزاع في الصادر منا
ويجب العمل به اذا عدم النص والاجماع وقال صاحب المقترح ذهب كافة
الائمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان القياس
الشرعي اصل من اصول الشرع يستدل به على الاحكام التي لم يرد بها
السمع وقال الاستاذ ابو منصور والمثبتون للقياس اختلفوا فيه على
اربعة مذاهب احدها ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول
اصحابنا من الفقهاء والمتكلمين واكثر المعتزلة والثاني ثبوته في
العقليات دون الشرعيات وبه قال النظام وجماعة من اهل الظاهر
والثالث نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الاحكام الشرعية التي
ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من المتكلمين والرابع نفيه في
العقليات والشرعيات وبه قال ابو بكر بن داود الاصبهاني انتهى
وكيف هو وذلك لانهم قالوا اذا ثبت بالدليل ان الحكم في محل الوفاق
معلل بالامر الفلاني وهذا بناء على ان الحكم انما ثبت في محل الوفاق
بالعلة والصحيح انه يثبت فيه بالنص واما الفرع فانما يثبت فيه بالعلة
وثبت ان ذلك الامر الفلاني حاصل في محل النزاع فلم قلتم بانه يلزم
من تسليم هذين المقامين ظن ان الحكم في الفرع يساوي الحكم في الاصل
ضرورة ان المساوات في الملزوم تقتضي المساوات في اللازم ورايت
القوم مطبقين على معنى ان القياس حجة هو انه بتقدير تسليم ان الحكم
في الاصل معلل بالصفة الفلانية مع تسليم ان تلك الصفة مقتضية
للحكم حاصلة في الفرع ايضا فالدليل على انه حصل ظن ان الحكم في الفرع

يجب ان يكون مساويا للحكم في الاصل فهذا هو الذي اطبقوا على جعله
تفسيرا لقولنا القياس حجة فقلت هذا الكلام غلط ويمكن ان يقال
ليس بغلط فان ما ذكروه بيان لكيفية القياس فكانهم اعتمدوا على
قراين الاحوال في السوال وتقدم ان ادوات السوال متجاذبة ومتقاربة
فامكن ان يجوز بكل واحد منها عن الاخر والمراد هل هو اي المقيس عليه
اذا وجدت علته في الفرع حجة فيه او لا او انه بيان للماهية ببيان الكيفية
وتصويرها بصورة جزئية او ان كونه حجة امر مشهور لا يسال عنه العلماء
كفت مونة البيان عما يبينوه او انهم حملوا السوال على ما هو انفع وان وقع
للسائل ولو يا لزعم وبيان وجه الغلط من وجوه الاول عدم مطابقته
للسوال فان السوال عن دليل شرعي يثبت بكونه احد ادلة الاحكام الشرعية
ان نقول ان مطلوبكم الذي هو الحكم في الاصل معلل بالصفة الفلانية
مع قولنا الصفة الفلانية حاصلة في الفرع هل يفيد ظن ان الحكم
في الفرع يساوي الحكم في الاصل ام لا فهذا البحث بحث عقلي لان
مساوي المساوي مساو للازمه وظنية المساواة تستلزم ظن المساوي
في الحكم والحاصل ان الدليل يدل على ان المراد من قولنا هل هو حجة او لا هو
ان القياس هل يفيد ظن الحكم في الفرع او لا مع انه ليس المراد من قولنا
ما ذكرتم وانما قولنا هل هو حجة في الشرعيات وفي العقليات او لا
فيهما او في احدهما دون الاخر والثاني هو المراد وما الدليل الشرعي
والعقلي عليه نفيا او اثباتا وهو اي قولنا هذا بحث شرعي محض فكيف
يجعل احدهما وهو العقلي في كلامكم عين الاخر بل المراد من قولنا هل هو
حجة ام لا هو انه بتقدير حصول هذا الظن الذي ذكرتموه هل هو حجة في التكليف

ان يحكم بمقتضى هذا الظن وان نفى تعيين لمقتضى هذا فهل هو محل النزاع
في ان القياس حجة ام لا هذا الذي ذكرناه هو المراد من قولنا هذا لاما
ذكرتموه وقد اهملنا الاستدلال على كونه حجة شرعية بالنقل والعقل
في نهاية مدارك العقول في شرح مختصر الاصول وقد حرر الهندي موضع
الخلاف اذا علمنا ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا وعلمنا حصول
الوصف مع جميع ما يعتبر في اقتضائه لذلك الحكم في صورة النزاع فهذا
النوع مما لا نزاع فيه بين العقلاء بل الكل اطبقوا على حجيته اما اذا كانت
هاتان المقدمتان ظنيتين او احديهما ظنيا كان حصول ذلك الحكم في محل
النزاع ظنيا لا محالة وهذا الانزاع في انه لا يفيد العلم والحكم بالنتيجة
بل ان كان ذلك في الامور الدنيوية فقد اتفقوا على وجوب العمل به في
الادوية والاغذية والاسفار واما اذا كان في الامور الشرعية فقد نقل
الامام الرازي انه محل الخلاف وكلام الغزالي يقتضي التفصيل بين
ما اذا كانتا ظنيين فكذلك او احدهما ظنية والاخرى قطعية فليس من محل
الخلاف ايضا على معنى اذا كانت الاولى قطعية اعني كون الحكم معللا بكذا
او الثانية اعني تحققها في صورة النزاع ظنية فهذا محل وفاق اما
اذا كانت هي ظنية سواء كانت المقدمة الثالثة قطعية او ظنية
فانه من محل الخلاف وكلام الامام يقتضي ان الكل محل الخلاف كذا في
البحر للزركشي هذا تحرير الخلاف فقول الامام القياس يفيد الاطلاق
هو مختاره واما نقله الهندي من الاتفاق على النوع الاول فظاهر
فيه على ان القضية مرضية اذ بتحقق تساوي الاصل للفرع في جميع الوجوه
وانتفاء الموانع قطعا دونه خرط القتاد قال الزركشي في البحر وهو ظاهر

في قول الامامين الجويني والرازي فيختص بالادلة الظنية قال في
البرهان لا يفيد العلم بوجوب العمل باعيانها وانما يقع العلم بوجوبه
مستندا الى ادلة قاطعة الوجه الثاني ان المطلوب الذي ذكرتم مقرر
ببرهان العقل وتقريره انه اذا ثبت ان الصفة الفلانية القائمة
بمحل الوفاق كما في القتل العمد العدوان موجبة للحكم الفلاني وهو
القصاص ثم ثبت ان تلك الصفة الفلانية قائمة ايضا في الفرع وجب
ترتبه مثل ذلك الحكم عليها اي صفة الفرع وذلك ان بتقدير ان
تكون الصفة مستلزمة لذلك الحكم في محل الوفاق وغير مستلزمة
له في محل الخلاف وهو الفرع مع انها فيهما فاما ان يتوقف احدى
الصورتين الى محل الوفاق ومحل الخلاف او لا يتوقف ذلك الامتياز
على مميز فان توقف على مميز كان المستلزم لذلك الحكم في محل الوفاق
ليس مجرد تلك الصفة مع ذلك المميز الا انا كنا فرضنا ان المستلزم
لذلك الحكم في محل الوفاق بمجرد تلك الصفة من غير اعتبار قيد آخر
وهو المميز يعني كان المستلزم هو تلك الصفة مع انضمام قيد المميز
اي هما معا واما ان لا يتوقف ذلك الامتياز على مميز البتة فتكون
تلك الصفة مستلزمة لذلك الحكم في محل الوفاق واخرى غير مستلزمة
له اي في كل الخلاف مع انه لم يتميز احدى الصورتين عن الاخرى بمميز
وذلك يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح اصلا وهو
محال فثبت ان القول بان الصفة الفلانية موجبة للحكم الفلاني في
مع القول بان تلك الصفة حاصلة في هذه الصورة يوجب القول
بحصول مثل ذلك الحكم في هذه الصورة فان كانت المقدمتان

قطعيتين كانت النتيجة قطعية وان كانت ظنيتين او احدهما كانت
النتيجة ظنية واعلم اني قررت هذا الكلام بمحضر من العلماء وجماعة
من المشهورين بالفضل والذكاء والتحقيق وكان الشيخ الامام شرف
الدين محمد بن مسعود المسعودي حاضرا وكان شيخا مشهورا بالفلسفة
والحذق فلما سمع مني هذا البرهان غضب وتغير وظهر اثر الغضب
في وجهه فقال سبحان الله مثل هذا الكلام انما يذكر في القطعيات
العقلية فكيف ذكرته في الظنيات فقلت ثم العجب العجب منك بانك لما
سلمت انه يورث القطع واليقين الجازم فان يورث الظن الغالب كان
اولى ثم الذي يفيد الظن لا يجب كونه مفيدا للقطع اما الذي يفيد
القطع فلا اقل من ان يفيد الظن فعند سماع هذا الكلام اشتد الغضب
وعظم الشغب فرايت الصواب قطع هذا الكلام لان من يبلغ في ضعف
العقل الى هذا الحد كان قطع الكلام معه واجبا المسألة التاسعة
ضاق صدري في بعض تلك الايام جدا فدخلت على الشرف المسعودي
وكان ذلك سنة اثنين وثمانين وخمسمائة وهي السنة التي حكم المنجمون
بوقوع الطوفان الريحي فيها وعظم خوف العالم من وقوع تلك
الواقعة فلما دخلت على المسعودي رايت رصدي الينا بوري عنده
ورايت جماعة اخرين من اهل العلم وكانوا يبحثون عن هذه المسألة
بجد عظيم وجهد شديد فقلت ان هذه المسألة فرع من فروع علم
الاحكام والفلاسفة اطبقوا على ان ذلك العلم في غاية الضعف
وعلى هذا التقدير فلا موجب لهذا الخوف الشديد ولا حاجة
الى هذا البحث القوي ولا الى هذا الاحتراز العظيم فلما سمع الامام

شرف

شرف الدين المسعودي هذا الكلام غضب غضبا شديدا وقال لم قلتم ان علم
الاحكام علم ضعيف ساقط وما الدليل عليه فقلت الذي يدل عليه وجهان
الاول النقل عن اكابر الحكماء فان ابا نصر الفارابي هو رئيس الحكماء على الاطلاق
ولهذا مدحه الشيخ ابو علي بن سينا وقال انه حقيق بان يكون افضل
من كل السلف وله تصنيف مشهور في ابطال علم الاحكام وايضا الشيخ
ابو سهل المسيحي كان من افاضل الحكماء وله تصنيف في ابطاله والشيخ ابو
علي بن سينا ذكر في كتاب الشفا وكتاب النجاة فصلا طويلا في ابطال
علم الاحكام فهؤلاء اعيان الفلاسفة واكابر الحكماء وكلهم اطبقوا على القدح
في هذه الصناعة واهل زماننا وان بلغوا الدرجات العالية فهم بالنسبة
اليهم كالقطرة بالنسبة الى البحر والشعلة بالنسبة الى البدر فهذا ما يتعلق
بالنقل واما ما يتعلق بالعقل فهو ان المؤثر الفلك او البرج لا بد لمعرفة
ذلك من بيان الفلك والبرج وان كان مبينا في موضعه لكنا نذكر البحث مبينا
قريبا فنقول الافلاك اجسام بسيطة كروية الشكل متحركة بالاستدارة
اما انها اجسام فلانها قابلة للابعاد الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق
واما انها بسيطة فلان كل جزء من اجزائها الجسمانية يشابه كله في الحد
والاسم لهذا المعنى هنا لا انها ما لا جزء له اصلا وانما قيد الجزء بالجسماني
لاخراج الهيولي والصورة فانهما جزآن من الجسم ولا تشابه فيهما للكل
وكل جزء يفرض في الافلاك مشابه للكل في الحد والاسم واما انها كروية
فلان البسيط يمكن ان يكون شكله الكرة لان الهيئة الواحدة لا تقتضي
هيآت مختلفة وكل شكل سوى الكروي فيه هيآت مختلفة فان
جانبا منه ضلع واخر زاوية واما انها متحركة بالاستدارة وهي باسرها

بمنزلة فلك واحد يحيط به سطحان كرويان متوازيان مركزهما وهو مركز
الكرة مركز العالم الاعلى منهما محدب صحيح الاستدارة لا يماس شيئا اذ هو
مركز الكرة نهاية العالم والاسفل منهما مقعر صحيح الاستدارة مماس لمحدب
كرة النار وطوله من المشرق الى المغرب وعرضه من الجنوب الى الشمال وعمقه
من سطحه المحدب يرسم دايرة الى سطحه المقعر وهذا منهم مجرد اعتبار والا
فالحظ في الكروي متساوية كلها ولعل اعتبار الطول نظرا الى الحركة
الدايمة وينقسم باعتبار طوله الى اثنى عشر قسما كل قسم منها يسمى برجا
واسماؤها الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبله والميزان
والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت وكل برج منها ينقسم الى
درج ودقايق وثواني وباعتبار عرضه الى ثلثماية وستين قسما كل قسم
منها يسمى باعتباره درجة وينقسم باعتبار عمقه الى تسعة اقسام كل قسم منها
يسمى فلكا وهذه الافلاك التسعة مجسمة طبقات يحيط بعضها بالبعض
بحيث يماس السطح الاسفل من كل واحد منها للسطح الاعلى من الذي يليه
في الترتيب والذي يلي عالم العناصر يسمى فلك القمر فعطارد فالزهرة
فالشمس فالمريخ فالمشتري فزحل والذي يليه هو الفلك الاعظم المحيط
والسبعة هي التي تلينا من هذه الافلاك التسعة والذي دلنا على هذا
الترتيب هو كسف بعضها بعضها فلك العالي لا ينكسف الا بالسافل
اذا عرفت هذا فنقول هو ان المؤثر اما الكوكب وهو زحل مثلا او البرج
مثلا وهو الحمل والكوكب بشرط حصوله في البرج والقسمان الاولان
باطلان لانهما يوجبان دوام ذلك الاثر بدوام الكوكب والبرج لان
المفروض انهما بذاتهما قد اثرا فيدوم اثرهما بدوامهما والقسم الثاني

والذي يليه فلك الثوابت م

ذكرهم

ايضا باطل وذلك لان اثر الكوكب عند حصوله في البرج كزحل في الحمل
بخلاف اثره عند حصوله في البرج الآخر مع انه من البسايط وهي متشابهة
الاجزاء والطبايع والطبيعة الواحدة لا تفعل في مادة واحدة افعالا
متخالفة ولو فعلت في بعضها زاوية وفي بعضها سطحا او هيئة
اخرى لاختلفت افعالها وهي مستحيلة فان افعالها في مادتها فعل
واحد يشابه بعضه بعضا وليس من الجسمانيات ما يشابه بعضه بعضا كما قدمنا
الا الكروي اذ لو كانا متماثلين لا خلاف بين لكان اثر الكوكب عند كونه
في هذا البرج مثلا لاثره عند كونه في هذا البرج ضرورة ان المثلين
يجب استواؤهما في جميع اللوازم ولو كانت طبيعة اجزاء الارض مخالفة
لطبيعة البرج الآخر لزم ان يكون مركبا لا بسيطا وحاصله انه لو كانا
متماثلين لما اختلفا في الاثر واختلافهما فيه يوجب كون الفلك مركبا
اذ البرج ليس قسما من الفلك كما قدمنا والقول بتركيبه من الاجزاء
المتخالفة ينافي البساطة المصرح ببرهانها عندهم كما قدمناه ولم
يتعرض للقسم الرابع وهو البرج بشرط حصول الكوكب فيه او شيء آخر
غير الاربعة التي بيناها لانهما في البطلان هنا وبيان لكن ما ذكر
اظهر في لزوم المنافاة لما يتوهم من البساطة فتامل بنظر ظاهر فقد
لمساق ان القايلين بالاحكام قايلون بها وظنهم انما قصروا التاثير
للكواكب صرح به الشهرستاني في الملل والنحل وقد يلتزم ان الكوكب
والبرج مثلا موثر ان بذاتهما لا بشرط حصول اصلا وما ذكر من دوام
الاثر بدوامهما ممنوع لان ما بالذات وان كان لا يتخلف ولا يختلف
فلا يمتنع ان يكون معنا ما يمنع ظهور اثرهما مع تحققه في نفسه وهو عدم

و هو حصوله في الثور لزم أن يكون هذا البرج مخالفا بالطبع لماهية ذلك البرج الآخر م

المنفصل عنهما وقد يلزم التأثير وماذكر من انه يلزم من اختلاف الاثر
تركيب الفلك ممنوع لجواز ان يختلفا الاثر ولا يلزم تركيبه لان الاختلاف
انما نشأ من الهيئة المشروطة بالحصول من النظائر القرانية الاحكام
ان التأثير ليس لا بحركاتها وايضا لا بها وقد قسموه الى تسديسي وهو
ان يقابل الكوكبان ويكون بينهما ستة بروج كوامل واجتماعا في الدرجة
والدقيقة ويسمونه سدس والى تثليث وتربيع ومقارنة ومقابلة وغربي
ونهاري وليلي ورقومها ورقوم الكواكب والبروج والزوايد في التقويم
مبينة في كتب الفن فليرجع اليها من اراد هاثم انه بعد تحريري
ماتقدم وقفت على مختصر نهاية العقول في دراية الاصول للامام
ورأيته صرح بما ذكرته مع مزيد واجاب بما يقرب مما اجبنا به ونحن
ننقله بحروفه تتميما للفائدة قال فيه الفصل الخامس في الكلام على
اصحاب الاحكام اعلم ان الاذكياء منهم قطعوا بانه لا يمكن اثبات
العلم بالادلة اليقينية مثلا من حاول الادلة اليقينية على ان
الدرجة الثالثة من الثور شرف للقمر والحادية والعشرين من الميزان
شرف لزحل وكذا القول في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات
والمقامات وارباعها والاثني عشريات كان ذلك دليلا على جهله
بحقيقة الدليل ولكنهم زعموا انه علم مبني على التجربة والوحي وقد
كنت برهة من الدهر اقول ان القياس قد دل على فساد هذه التجربة
بيانه انا اذا راينا حادثا حدث عند حلول كوكب في برج فالمقتضي
لذلك الحادث اما ان يكون هو ذلك الكوكب او ذلك البرج او مجموعهما
اوشيء آخر فان كان الاول وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك

الكوكب

الكوكب وان لا يتوقف على حلوله في ذلك البرج والثاني باطل فالمقدم
مثله وان كان الثاني فان كان مقتضى ذلك البرج مخالفا لمقتضى البرج
الآخر وجب ان يكون احد البرجين مخالفا بماهيته للبرج الآخر اذ لو كانا
متماثلين في الماهية لاستحال اختلافهما في اللوازم ولو كانت البروج
مختلفة في ماهياتها لكان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك يقتضي جواز الخرق
والالتيام عليه ومتى صح ذلك بطل علم الهيئة الذي هو اصل علم الاحكام وان
كان الثالث فاذا اختلف حكم الكوكب مع هذا البرج بخلاف حكمه مع البرج
الآخر وجب اختلاف البرجين في الماهية لان حكم الشيء مع الشيء حكمه مع
مثله فاذن تصحيح هذه التجربة يوجب كون الفلك مركبا وذلك يبطل
علم الهيئة وهو اصل علم الاحكام ولما اوردت ذلك على بعضهم قال لم
لا يجوز ان يقال ان افعال الكواكب السيارة تختلف في البروج المختلفة
لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبايع فقلت لو كان
كذلك لزم ان تختلف بيوت الكواكب واشرافها وحدودها عند حركة
الثوابت بحركة فلكها حتى انها تتقدم في كل مائة سنة على راي المتقدمين
او ستة وستين سنة على راي المتاخرين درجة واحدة لكن ليس الامر كذلك
فان شرف القمر كما انه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور فكذلك
عند الذين كانوا قبلنا بالفي سنة فسكت ولما تاملت خطر ببالي احتمال
يدفع السوال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مكوكبا
بكواكب صغيرة لا نراها لصغرها وبعدها عنا ثم انها لا تتحرك عن مواضعها
من البروج فلا جرم اختلفت آثار الكواكب السيارة عند حلولها في
البروج المختلفة سلمنا انه لم يوجد ما يدل على فساد هذه التجربة ولكن

التجربة لا تفي بتصحيح هذا العلم وبيانه من وجوه الاول ان ههنا امورا لا تتكرر
الا في اعمار متطاولة مثل الادوار والالوف التي زعم ابو معشر انها هي
الاصل في هذا العلم مثل مماسة جرم زحل الكرة المكوكبة بل مثل انطباق
معدل النهار على فلك البروج فانهم يزعمون ان ذلك يقتضي احاطة
الماء بالارض من كل الجوانب مع ان هذا المعنى لا يوجد الا في الوف الوف
من سنين فكيف يصح ذلك وامثاله بالتجربة الثاني انا اذا راينا حادثا
حدث عند حلول الكواكب في برج ففي الفلك كواكب لا يحصي عددها
الا الله فكيف نعلم ان المؤثر في ذلك الحادث حلول ذلك الكوكب
في ذلك البرج لا غير وبتقدير فلعله قد وجد ايضا ما يدفع عن تاثير
اما في الحال او في الماضي او في المستقبل وبتقدير ذلك فلعل المادة
الارضية لم تكن مستعدة لقبول تلك الصورة وحصول الشيء كما
يتوقف على حصول الفاعل يتوقف ايضا على حصول القابل وهذا عون لك
عليه الفلاسفة في القدح وهو يقدح في دعوى اليقين لا الظن انتهى
وقد رايت للامام الرازي كتابا حافلا ورايت سابقا كتابا باطنه منسوب
اليه فيما اعتقدوه فيه اظهر فيه صور الكواكب ودعواتها والله اعلم بحقيقة
الحال فلما سمع المسعودي هذا الكلام قوي غضبه جدا بحيث اختل
فهمه ونطقه وقال في حالة الاختلال انك انما اوردت هذا الكلام
لانك تظن انهم قالوا الحمل برج ناري فهو من النار ولما قالوا الثور
برج ارضي فهو من الارض وليس الامر كذلك بل مرادهم ذلك البرج يوجب
السخونة وهذا يوجب البرودة ما فهمه المسعودي ليس ببعيد من كلام الامام
لانه لما بين بطلان ما بالذات اوهم ان هذا مراده فقلت ان العاقل

تجر

يجب ان يصون فهمه ولسانه عن مثل هذا الكلام اسمعت اني قلت ان القوم
لما قالوا الحمل برج ناري يجب ان يكون جوهره من النار وان الثور لما
كان برجا ارضيا وجب ان يكون جوهره من الارض قد قدمنا انه لم يسمع
وانما اوقع كلامك فيما فهم معاذ الله انا روي عنهم مثل هذا الكلام
الا اني قلت ثبت في صريح العقل ان المثلين يجب استواءهما في جميع اللوازم
اي الكلية بخلاف اللوازم الجزئية كالتشخص فانه لا شك بانه يجب المخالفة
فيها والا لازم ان لا يكونا مثلين وان وقع هذا من الاعاظم كالاشعري
في اشتراط المساواة من جميع الوجوه الا انهم حملوا كلامه على ما قررناه
وان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فلما اختلفت اثار
الكواكب بسبب دخولها في البروج المختلفة لزم القطع باختلاف
طبايع تلك البروج فاي تعلق لهذا الكلام الظاهر القوي بالذي
ذكرته بذلك الكلام الضعيف الفاسد الذي تخيلته من كلام هذا
وليتني ما دخلت ماوراء النهر حتى لا اسمع امثال هذه الكلمات العجيبة فلما
اوردت هذا الكلام وعرف الرضي النيسابوري قوة هذا السؤال الوارد
على القايلين بالاحكام وفساد الجواب الذي ذكره المسعودي وكان
الرضي النيسابوري تلميذ الشرف المسعودي في الفلسفة حاول اصلاح
كلامه لا وجه فيما ذكره في اصلاح الكلام السابق من الشرف المسعودي
فقال انك الزمت على القايلين بعلم الاحكام كون الفلك مركبا من
الطبايع المختلفة حيث ذكرت ان اختلاف اللوازم وهي الاثار تدل
على اختلاف الملزومات التي هي الفلك وهو لازم عليهم في مواضع منها
ان الغزالي الزم عليهم هذا المحال وذلك ان النقطتين المعينتين

في الفلك صارتا متعينتين للقطبية دون سائر النقط فهكذا
اي حكمهم بتعيينهما دون ما عداهما يقتضي كونهما متخالفين بالماهية
فان التعين لهما ذاتي لسائر النقط فهذا يوجب اختلاف اجزاء الفلك
فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهو اجزاء الفلك
مع ان الحكم بالبساطة ينافي الحكم على التعيين للنقطتين المذكورتين
واقول لذلك تعين حركة الفلك من المشرق الى المغرب دون العكس
ولذلك تعين كل جزء من الاجزاء المتناسبة بوضعه الخاص واشياء
اخر تلزمهم وما ذكره الغزالي وما ذكرناه وارد على الحكماء معارضة
لما اورده على المتكلمين القائلين بحدوث العالم فما كان جوابهم عن
هذه المعارضة فهو جوابنا وسيما ان الامام ارجع المناظرة الى المطالبة
بالدليل اصلا فقلت ايها الشيخ الامام الذي ادعيته ان القول بصحة
علم الاحكام يوجب عليهم كون الفلك مركبا لا بسيطا وقد اثبت
بالدليل هذا المدعى وما ادعيت ان هذا الالزام الذي الزمه الغزالي
يعني وارد عليهم في سائر الصور المذكورة فكيف يليق باستقامة
خاطرك ادخال البحث الاجنبي في هذا البحث فانا في بحث احكام الفلك
والكواكب لا في ماهية الفلك او الكوكب والتفرقة بينهما مما لا تشتبه
على ذي عقل اصلا فكيف بك وانت مستقيم الخاطر فقال نعم هذا
البحث غير هذا البحث الا ان هذا وارد عليهم لا محالة فقلت ان سلمت
ان القول بصناعة الاحكام يوجب تركيب الفلك من اجزاء متخالفة
الطبايع خضت معك في مسئلة القطب وانما بنى الخوض على التسليم
اما لانه يجعل هذا مدارا للالزام او لانه به يظهر له اذعانه للدلائل فكانه

قال

قال نعم فقلت سؤال الغزالي ليس بشيء وكلامه في هذا البحث ضعيف
جدا فلما سمع الشرف المسعودي قولي هذا تغير وجهه وقال ولم قلت
ان هذا السؤال ضعيف والظاهر انه ليس تحت اديم السما اي فيما علمت
والا فالامام الرازي ان لم يكن امثل منه فلا اقل من المساواة لم لكن
لم يعلم حالة اذ احد يقدر على الجواب عنه فقلت ان كان مراد هذا البحث
على الشغب والتعصب فالاولى قطعه وان كان المقصود منه البحث
والنظر لم يحصل هذا المقصود الا بالثبات والسكون فقالوا
اي كل من المسعودي والرضي النيسابوري وغيرهما من الحاضرين التزمنا
هذا الشرط فبين وجه الجواب لنا فقلت الحكماء بينوا ان تعين
النقطتين والمنطقة يتبع تعين حركة الكرة يعني ان حركة الفلك
لما كانت من المشرق والمغرب ويرسم الكرة تعين كون النقطتين متعينتين
وانت خبير بان هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة بقي ان يقال وما
السبب لحصول الحركة التي للفلك فنقول ان الفيلسوف قال العالم
ممكن الوجود في الوقت الذي حصل فيه في كلامه هذا تخصيص للعالم
المحكوم بامكانه حيث قيده بوقت حصوله الى زمان حصوله والا لزم
ان يكون للزمان زمان لان الزمان من افراد العالم فاما ان يقال انه كان
قبل ذلك الوقت ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته واما ان يقال انه
كان قبل ذلك ممكنا والاول باطل والا لزم انقلاب الماهية من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وهو يوجب جواز قلب الحقايق وانه محال فبقي
القسم الثاني وهو انه ممكن الوجود قبل ذلك الوقت فلو اختص ذلك
الحدوث بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لزم رجحان الممكن

٥٢

حيث وقع في زمان وجوده الذي وجد فيه دون ما قبله ودون ما بعده
مع استواء الازمنة الثلاثة بالنسبة اليه وهو لترجيح بلا مرجح محال
اذا عرفت هذا فمعرفته انما تظهر بعد تشخيص المدعي ودليل المتكلمين
على مدعاهم ودعوى الفلاسفة ودليلهم على مدعاهم فنقول اثبت
المتكلمون ان الباري فاعل بالاختيار والفلاسفة بانه فاعل بالايجاب
الذاتي وحكموا بان العالم قديم وقالوا القدم قسمان اما ان يراد به عدم
المسبوقية بالغير وهو الباري والزمهم المتكلمون الزامات وسناقضات
لا محيص لهم عنها والمتكلمون لما اثبتوا الفاعل منعوا استناد القديم جوازم
الى القديم وقالوا العالم حادث حدث عن الفاعل بالاختيار واستدلوا
بدلايل قطعية اثبتوا فيها حدوث الاجسام واعراضها كما هو مقرر فاورد
المعتزلة على ذلك شبهها منها على ما ذكره الامام ههنا انه يلزم على تقدير
ذلك الترجيح بلا مرجح وانه باطل وايضاح ما قرره في نهاية الاصول حيث
قال السلمانى قالت الفلاسفة ان ما ذكرتموه يدل على حدوث الاجسام
لكن ههنا شبه توهم نقيض ذلك الاولى لو كان العالم محدثا لكان
محدث وما لاجله يكون ذلك المحدث محدثا اما ان يكون حاصلا بتمامه
في الازل او لا يكون فان لم يكن يحصل الا لموثر والكلام فيه كالكلام بان
في الاول فيتسلسل وهو محال وان كان حاصلا فمن المعلوم بالضرورة حاصلا
ان الموثر اذا حصل مع جميع الامور التي باعتبارها تتم موثريته
فانه يستحيل تخلف الاثر عنه فاذا يستحيل تخلف العالم عن الباري
لا يقال الموثر فاعل مختار فيجوز ان يتخلف اثره عنه لانا نقول
هذا المختار اما ان لا يمكنه ايجاد العالم في وقت او يمكنه فان لم يمكنه

فاما

فاما لاجل خاصية في ذلك الوقت او لا لخاصية فيه والاول باطل
لان الاوقات كلها متساوية في انفسها والعلم ضروري فلا يختص الواحد
منها بحكم واجب وان لم يكن لخاصية في ذلك الوقت كانت تلك الموثرية
الواجبة غير موقوفة على اعتبار شيء من الاوقات ومتى كان كذلك
لزم دوام الموثرية واما ان كان الفاعل المختار يمكنه ان لا يوجد العالم
في الوقت الذي اوجد فيه فيكون ايجاده له فيه ممكنا محتاجا الى الموثر
ويعود الاشكال وقد علمت انهم اوردوا دليل المتكلمين في حيز المنع
وقد اجيب عن ذلك بالنقض والمعارضة اما الاول فنقول القادر لا يتوقف
على مرجح فان الهارب من السبع وله طريقان متساويان فانه يسلك بلا
مرجح واجابوا عنه بانه يعتقد الترجيح لما سلكه وانه غافل ولا كلام
معه واما الثانية وهي ان الفلك متشابه الاجزاء فيكون المنقطة
يمكن فرضها فيه متشابهة وقد تعينت نقطتان فيها للقطبية
فيكون ذلك ترجيحا للشيء على ما يساويه من غير مرجح وهذه التي ذكرها
الغزالي وايضا ان اختصاص جانب من الفلك بالنجوم التي تتكرر الكواكب
فيها دون ساير الجوانب ترجيح بلا مرجح واجابوا عنهما بان تعيين
النقطتين لاجل ان الفلك اذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه يستحيل
عقلا ان يصير ساير النقط قطبا فتعيينهما بسبب تعينها وتعينها
لوجوه لان نظام العالم السفلي لا يحصل الا بالحركة على هذا الوجه والثاني
ان الحركة من المشرق الى المغرب متضادة لعكسها ولا يلزم من كون
الشيء قابلا لشيء كونه قابلا لضده فاذا لا يكون اختصاص الفلك
باحد الحركتين دون الاخرى ترجيحا لاحد المثلين على الاخر بلا مرجح

بل ترجيحا للشي على ما يخالفه والثالث ان الحركة المخصوصة للافلاك للنسبة
بالعقول فمن المحتمل ان لا تحصل النسبة الا بها وقد اعتمده في دفع هذه
المعارضة صاحب الفيض الزاهر والجواب عن هذا كله انه منقوض بالحركة
المخصوصة وموضع كل جزء من اجزائه وقوله ان بها نظام العالم ممنوع لانا
نقول ايجاده في وقته المعين لرعاية منه لمصلحة العالم فلا معنى لجعل خصوص
الحركة رعاية لمصلحة العالم واجابوا عن التغير انه وجد كذلك فلا ترجيح لاحد
الجوانب في كونه محلا للكواكب دون ما عداه وهو منقوض بما اجابوا به عن
المعارضة فلو قالوا لو وجد كذلك متحركا ذا نقطتين ومحورا والحاصل انها
اوهام يعرف بعضها هذا خلاصة ما ذكره الامام في نهاية الاصول
وبه يتضح كلامه هنا ولم يكن كلام الغزالي ضعيفا في المعارضة غاية الامر
انه لم يبين كلام الخصم وقد بيناه والامر سهل وقد اجبت بما اجاب به
فانني ما وقفت عليه الا بعد تتميمي للمباحث المذكورة **فنقول سوال الغزالي
ضعيف وقلك انما يتوجه لو بين ان حركة الفلك على جميع الجهات
المختلفة ممكنة ولم يبين ذلك** ونحن نقول عن الغزالي ان كل نقطة
فرضت في فلك صح ان تكون قطبا لان ما تعين لم يتعين تعينا ذاتيا واقتضا
المقتضي ان كانت للحركة بالاستدارة لا يعين كونها من المشرق الى المغرب
ولا العكس بل انما يقتضي مطلق الحركة المستديرة لا غير فالغزالي انما لم
يبين ذلك لوضوحه فانهم لما حكموا على كل اجزائه بالتشابه والتماثل
لزمهم ان يكون لكل جزء من الاجزاء يصح ان يكون نقطة واعتبارهم انما
وقع بعد سبرهم لحركة الفلكية وهبوط الكواكب واعتلائها فتوهموا ذلك
او نحوه كرة تمثيلا **فلم يلزم ان يكون حركته على هذه الجهة المعينة بحال**

الممكن من غير مرجح لكنه لم يبين ان حركة الفلك على [جميع] **الجهات ممكنة** لا يقال
الا ان هذا الكلام منه مغالطة لان الغزالي سواله انما هو على تعيين
هذين النقطتين الشخصيتين للقطبية دون ما سواهما من النقط لانه
يقول لما تحرك الفلك بهذه الحركة المستديرة دون ما عداها من الحركة الى
الجهات كلها ويكون ترجيح الممكن بلا مرجح واين احدهما من الاخر فقوله
ولعل جوهر الفلك مبني على ما بناه **يقبل هذا النوع من الحركة ولا
يقبل سائر الانواع** منها بناءه على لعل لا يفيد في المقام **ولا يلزم من
هذا القول الانقلاب من الامتناع الى الامكان** نعم ان النقطتين تعينتا
بذاتيهما للقطبية دون ما سواهما من النقط فنقول هذا لا يصح لان المفروض
تشابه النقط والتشابه ذاتي لها وكون احد الاجزاء متعينا بذاتي يمنع
التشابه الذاتي فلزم الترجيح بلا مرجح وهو سوال الغزالي وقوله
لان بالنظر الى العلة تتبعه والا لمنافض قوله **الفيلسوف يقول
سائر الانواع** اي الباقية من انواع الحركة وسياتي في كلامه انواع
الحركة **فبقيت على الامتناع ابدا وهذا النوع ممكن فيبقى على الامكان**
لا يخفى ان هذا الامتناع انما نشا من الحكم عليه بالحركة المستديرة فالامتناع
بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي ثم يرجع السوال بالنظر الى
هنا وتقريره ان يقال الفلك قابل لانواع الحركات بالامكان الذاتي
واختصاص لخصوصية حركة ترجيح بلا مرجح وعلى كل تقدير فسوال
الغزالي ومعارضته لهم قوية جدا لا تندفع بمجرد ما قيل كما لا يخفى
وقوله بخلاف حدوث العالم بيان للفرق بعدم ترجيح في نقطة
الفلك وفي حركته وعدم الانقلاب واقتصر على قوله **فانه لو كان ممتنعا**

لذاته لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال
لانه يستلزم الاولين فظهر ان المعارضة التي اوردها وهو تعين
النقطتين ترجيح بلا مرجح غير واردة البتة وانت حبيبي بيقاتها واردة
قطعا فلما سمع المسعودي هذا الكلام عظم غضبه واستولت الرعدة
على اعضايه وقال هذا الذي ذكرته محض الجدل ودفع السوال العقلي
المحض بالجدل المحض غير معقول عند اهل العقل وهو كما علمت قول
فضل فقلت اني اسال الله العظيم الرحيم ان يعيذ عقلي ونفسي من مثل
هذه الحكم المعوجة وذلك اي بيان كونها معوجة لان الفيلسوف
ما صحح لحجة على مطلوبه ثم ان السايل اورد عليه معارضة فهذه المعارضة
انما تتم اذا بين السايل ان جميع ما ذكره المستدل حاصل في هذا السوال
ومعارضة الغزالي ليست كذلك فلم هذا الغضب الذي اثاره كلامي في
رد معارضة فاما اذا لم تقدر عليه اي على جميع ما ذكره المستدل صار
تلك المعارضة كلاما فاسدا واهيا لا يجب الالتفات اليه وكلامه
هذا ليس الا للشيا كمن حتى تسمى يا جار فلما سمع المسعودي هذا الكلام
الذي ظهر به بيانا اعوجاج مكنه عدل الى جواب اخر وهو ان الحركات
باسرها متساوية في كونها حركات لا معنى لمساواة الشي لنفسه
فالصواب ان يقال متساوية في كونها حركة وهي حصولان في آنين
فالجسم لما كان قابلا لنوع معين من الحركة كان قابلا لساير الحركات
لان اقتضاء الجسم للحركة المطلقة خارجا سواء فثبت ان اقتضاء النوع
يقتضي اي نوع كان فبطل ما ادعيته من اقتضاء الفلك مخصوص الحركة
وامتناع ما عداها فقلت له ان المتكلم لو ذكر مثل هذا الكلام لتوجه

والمطلقة انما تكون موجودة في خاص ونسبة الخاص في تحقيق المطلقة

عليه انواع من الاشكالات لا قدرة له على دفعها فكيف وانت رجل من
الحكماء اليس من مذهبك ان الحركة مفهوم واحد تحته انواع اربعة
الحركة في الكم والكيف والوضع والاين وان الحركة في الاين قسمان
حركة في الوسط كالهوا والنار وحركة الى الوسط كالارض والماء
وان الحركة الفلكية الدورية مخالفة للحركة المستقيمة الصاعدة
والهابطة فلما كان مذهبك ان هذه الحركة انواع مختلفة بالماهية
فان كل نوع لا بد له من ذاتي يميزه عما سواه ويقومه في نفسه لم يلزم
من كون الجسم قابلا للصفة المخصوصة من الحركة كونه قابلا لما يخالف
تلك الصفة بالماهية لان الماهيات المختلفات لا يجب استواوها في
جميع اللوازم فثبت انه لا يلزم من كون الفلك المعين قابلا لحركة
مخصوصة كونه قابلا لساير الانواع والا لزم التنافي القبول لان
استعداد هذه بخصوصها ينا في استعداده لمنافيها فلما سمع المسعودي
هذا الكلام قال لما سلمت ان هذه الحركات متساوية في كونها حركة
وجب ان يكون امتياز كل نوع منها من نوع آخر بفصل مقوم فيها
تلك الفصول التي باعتبارها خالف بعضها بعضا فقلت سبحان الله
استعظام منه من ايراده ذلك وبيان ذلك ان الفيلسوف اقام البرهان
على ان حدوث العالم في كل الاوقات ممكن فاختصاص بعض
الاوقات بذلك الحدوث يقتضي رجحان الممكن لا لمرجح فقال
الغزالي مثل هذا وارد عليك في القطبين وفي الحركات فقال
الفيلسوف هذه المعارضة انما تتوجه على اذا ثبت بالدليل ان جوهر
الفلك المعين قابل لجميع الحركات فاذكره لك الدليل ثم انك ايها الشيخ

١١٥

المسعودي نقضت كلام الغزالي فقلت الدليل عليه اي على ان كل ما قبل نوعا
قبل لجميع الحركات ان جميع الحركات متساوية في تمام الماهية فقال
الفيلسوف المقدمة القايلة بان الحركات متساوية في تمام الماهية
ممنوعة فالدليل على صحتها فثبت ان الغزالي هو المحتاج الى اقامة
الدلالة على ان كل جسم قبل نوعا من الحركة معينا من الحركة فهو قابل
لجميع انواع الحركات ولم تات بما يثبت ذلك اما الفيلسوف فانه يكفيه
المطالبة بالدليل فاذا كانت المطالبة بالدليل على ذلك بتمامه قولك
ما المفضل الذي يمتاز نوع من الحركة عن اخر مطالبة فاسدة وسؤال
غير متوجه بل انت محتاج الى اقامة الدليل على حصول الاستواء في تمام
الماهية تقدم ان قبول الحركة المطلقة قبول لانواعها هذا ما لاح على
الفكر الفاتر في هذا المقام مع القصور عن مراجعة ما حققه الائمة الاعلام
والنذكر ما ذكر بعض المحققين في تقسيم حركات الافلاك تتميما للمقام
فان حكم الاحكام مبني على علم الهيئة فنقول اعلم ان الافلاك السبعة
يحيط بها كرتان عظيمتان اعني فلك البروج والمحدد هما كالفاعلين
وفي داخل الكرات السبعة كرتان صغيرتان منفعلتان عن كرة العنصرين
الثقيلين الماء والتراب والعنصرين الخفيفين النار والهوى وهذه الكرات
كالاداة والالة بين العاليين الفاعلين والسافلين المنفعلين فاذا قربت
من الفاعلين بصعودها الى اوجاتها احدث من قواها وبوصلها الى
المنفعلين عند قربها منهما بالانحدار الى حضيضاتها ولكل واحد من
الكواكب السبعة ست حركات حركة من المغرب الى المشرق بطباعها ومن المشرق
الى المغرب بتحريك الفلك الاعظم ولكل واحد منها حركتان اخريان الى

ناحيتي

ناحيتي الجنوب والشمال وحركتان الى فوق واسفل نحو الاوج والحضيض
فيكون مجموع حركاتها اثنين واربعين حركة وحركتان لفلك البروج
من المشرق الى المغرب وبالضد وحركة بسيطة من المشرق الى المغرب للفلك
الاعظم والمجموع خمس واربعون حركة فاذا اضيف اليها الحركات الحاصلة
بسبب الكرات الممثلة والحاملة وبتدويرات بلغت عددا كثيرا واذا
اعتبر امتزاج بعضها ببعض بلغت الحركة الى غير النهاية وكل ذلك وقع
على الوجه الذي به يحصل نظام العالم وذهب بعضهم الى ان الحركة الغربية
طبيعية والشرقية قسرية بتحرك الفلك الاعظم وبعضهم الى ان الافلاك
كلها متحركة بطباعها من المشرق الى المغرب الا ان حركة الفلك الاعظم
اسرع من فلك الثوابت وحركة فلك الثوابت اسرع من فلك زحل ثم فلك
عطارد ثم فلك الزهرة وكذلك كل ما كان اعلى كان اسرع حركة قالوا
وهذا اولى لان الجسم كلما كان اعلى واعظم كان اولى بسرعة الحركة فيكون
الفلك الاعظم اسرع الكواكب حركة ويليه في السرعة فلك الثوابت وكذلك
على الترتيب الى فلك القمر ثم كرة النار اقبل للحركة من الهواء والهواء من الماء
الى ان ينتهي الى الارض القاصرة عن الحركة انتهى مختصرا من اختصار المطالب
العالية للخونجي المسئلة العاشرة دخل المسعودي علي يوما آخر
وكان في غاية الفرح والسرور فسألته عن سبب ذلك الفرح فقال
وجدت كتبا نفيسة فاشتريتها فحصل لي هذا الفرح بهذا السبب فقلت
وما تلك الكتب فقد ذكر كثيرا منها الى ان ذكر كتاب الملل والنحل
للشهرستاني فقلت نعم انه كتاب حكى فيه مذاهب اهل العالم الا
انه غير معتمد عليه لانه نقل المذاهب الاسلامية من الكتاب المسمى

بالفرق بين الفرق بفتح الفاء الاولى وسكون رائها وكسر فاء الثانية وفتح رائها
جمع فرقة وهي الطائفة من الناس من تصانيف الاستاذ منصور وهذا
الاستاذ كان شديد العصبية على المخالفين فلا يكاد ينقل مذهبهم
على الوجه ثم ان الشهرستاني نقل نقل مذاهب الفرق الاسلامية في ذلك
الكتاب فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب واما حكايات
اقوال الفلاسفة فالكتاب الوافي به هو الكتاب المسمى بصوان الحكمة
والشهرستاني نقل شيا قليلا منها اما اديان العرب فمنقول في كتاب
الاديان للعرب للجاحظ الذي هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستاني
في الفصول الاربعة رتبها الحسن محمد بن الصباح بالفارسية نقلها الى
العربية وتكلم في ديانات تلك الفصول فلما سمع المسعودي هذا قال
ان تلك الفصول نقضها الشيخ الغزالي في هذا الباب وبين فسادها
بوجوه واضحة ظاهرة جلية فهل رايت كلام الغزالي وكنت قد رايت ذلك
الكلام وما استنسخته فقلت نعم رايته فقال ان ذلك الكتاب معي اي عندي
فاجي به لتطالعه وترى قوة كلام الغزالي فقلت لاحاجة الى ذلك
الكتاب فاصر انه لابد من المجي به ومن مطالعته ثم ذهب الى بيت كتبه
وطلب ذلك الكتاب وجاء به فنقل اولا عن الحسن بن الصباح انه قال
بالفارسية عقل بسنده است در معرفت حق يا بسنده نيست اگر بسنده
است پس هر كس را بعقل خويش باز بايد گذاشت اگر بسنده نيست پس هر
اينه در معرفت حق معلم ببايد وعربه الاستاذ الملا مراد النقشبندي
ومن خطه نقلت فقال العقل كاف في معرفة الله او غير كاف ان كان كافيا
فكل احد بعقله ينبغي ان يترك وان كان غير كاف فالبتة في معرفة الله استاذ

لازم

لازم وحاصله انه ان كان كافيا فلا حاجة الى المعلم والا فلابد من المعلم
لانتفاء استقلال العقل بالتحصيل ح واما اذا استقل به فلا حاجة به
الى المعلم والامام آخر اسيصرح بهذا ايضا ثم ان الغزالي لما حكى عنه هذا الكلام
في كتابه اراد ان يعارضه بدليل آخر بناء في دعواه فقال دعوى بسنده است
يا نيست پس قبول يك دعوى اولي تر از قبول چندان واگر دعوى بسنده
نيست پس هر اينه عقل ما هر وعربه الاستاذ المذكور ايضا دعوى كاف او لا
فقبول دعوى واحدا ولى من قبول دعاوي كثيرة وان كان الدعوى غير
كاف فالبتة وسيصرح الامام بان حاصل معارضة الغزالي التي اوردها
على الحسن بن الصباح ان المعلم غير كاف بل لابد له من العقل وتحرير المقام
ههنا اولا ان الاصح عند المتكلمين ان العقل كاف وزعمت المهندسون
الى انه لايفيد العلم بنفسه فلابد من معلم مرشد الى معرفته قال في المواقف
وشرحه ما حاصله والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فانا نعلم
المقدمات القطعية المناسبة لمعرفة شيء على صورة مستلزمة للنتيجة
استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له موثر وسيصرح به الامام واعلم ان هذا المقام انما
يتحرر ببيان دليل ابن الصباح ومعارضة الغزالي له بعد نقل عبارة
الشهرستاني بتمامها فنقول قال ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا
هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن محمد الصباح دعوته وقصر على الالزامات
كلمته واستظهر بالرجال وتحصن بالقلاع وكان بدء صعوده على قلعة
الموت في شعبان سنة ثلث وثمانين واربعمائة وذلك بعد ان هاجر الى بلاد
امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لابناء زمانه فعاد ودعى الناس اول دعوة

الى تعيين امام صادق قايم فى كل زمان وتمييز الفرقة الناجية من سائر
الفرق بهذه النكتة وهو ان لهم اماما وليس لغيرهم امام وانما تعود خلاصة
كلامه بعد ترديد القول فيه عودا على بدء بالعربية والعجمية الى هذا
الحرف ونحن ننقل ما كتبه بالعجمية الى العربية ولا عاب على الناقل والموفق
لمن اتبع الحق واجتنب الباطل والله الموفق والمعين فنبدا بالفصول
الاربعة التى ابتداء الدعوة بها وكتبها عجمية فعربتها قال للمفتى فى معرفة
البارى تعالى احد قولين اما ان يقول اعرف البارى تعالى بمجرد العقل والنظر
من غير احتياج الى تعليم معلم واما ان يقول لا طريق الى المعرفة مع العقل
والنظر الا بتعليم معلم صادق قال ومن افتى بالاول فليس له الانكار على
عقل غيره ونظره فانه متى انكر فقد علم والانكار تعليم ودليل على ان المنكر
عليه محتاج الى غيره قال والقسمان ضروريان فان الانسان اذا افتى
بفتوى او قال قولا فاما ان يقول من نفسه او من غيره وكذلك اذا اعتقد
عقدا فاما ان يعتقده من نفسه او من غيره هذا هو الفصل الاول وهو كسر
على اصحاب الراى والعقل وذكر فى الفصل الثانى انه اذا ثبت الاحتياج الى
معلم افيصلح كل معلم على الاطلاق ام لا بد من معلم صادق قال ومن قال
انه يصلح كل معلم ما ساغ له الانكار على معلم خصمه واذا انكر فقد سلم انه
لا بد من معلم معتمد صادق قيل وهذا كسر على اصحاب الحديث وذكر فى
الفصل الثالث انه اذا ثبت الاحتياج الى معلم صادق فلا بد من معرفة
المعلم اولا والظفر به ثم التعلم منه وجاز التعليم من كل معلم من غير تعيين
شخصه وتبيين صدقه والثانى رجوع الى الاول ومن لم يمكنه سلوك
الطريق الا بمقدم ورفيق فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة وذكر

فى الفصل الرابع ان الناس فرقتان فرقة قالت نحتاج فى معرفة البارى
تعالى الى معلم صادق ويجب تعيينه وتشخيصه اولا ثم التعلم منه وفرقة
اخذت فى كل علم من معلم وغير معلم وقد تبين بالمقدمات السابقة
ان الحق مع الفرقة الاولى فرأسهم يجب ان يكون رأس المحققين واذ تبين
ان الباطل مع الفرقة الثانية فرؤساهم يجب ان يكونوا رؤسا المبطلين
قال وهذه الطريقة هى التى عرفنا الحق بالحق معرفة مجملة ثم نعرف
بعد ذلك بالحق معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران المسائل وانما
عنى بالحق ههنا الاحتياج وبالحق المحتاج اليه وقال بالاحتياج عرفنا
الامام وبالامام عرفنا مقادير الاحتياج كما بالجواز عرفنا الوجوب
اى واجب الوجود وبه عرفنا الجواز فى الجائزات قال والطريق الى
التوحيد كذلك حذو القذة بالقذة ثم ذكر فصولا فى تقرير مذهبه
اما تمهيدا واما كسرا على المذاهب واكثرها كسر والزام واستدلال
بالاختلاف على البطلان وبالاتفاق على الحق منها فصل الباطل
والحق الصغير والكبير يذكر ان فى العالم حقا وباطلا ثم يذكر ان فى
العالم حقا وباطلا ثم يذكر ان علامة الحق هى الوحدة وعلامة
الباطل هى الكثرة وان الوحدة مع التعليم والكثرة مع الراى والتعليم
مع الجماعة والجماعة مع الامام والراى مع الفرق المختلفة وهى مع رؤسائها
وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه والتباين والتمايز
بينهما من وجه والتضاد فى الطرفين والترتيب فى احد الطرفين ميزانا
يزن به جميع ما يتكلم فيه قال وانما انشات هذا الميزان من كلمة الشهادة
وتركيبها من النفى والاثبات او النفى والاستثناء قال فما هو مستحق النفى

باطل وما هو مستحق الاثبات حق و وزن بذلك الخير والشر والصدق والكذب وسائر المتضادات والنكتة انه يرجع في كل مقالة وكلمة الى اثبات المعلم وان التوحيد هو التوحيد والنبوة معا حتى يكون توحيدا وان النبوة هي النبوة والامامة حتى تكون نبوة وهذا هو منتهى كلامه وقد منع العوام عن الخوض في العلوم وكذلك الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة الا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ودرجة الرجال في كل علم ولم يتعد باصحابه في الالهيات عن قوله ان الهنا اله محمد قال لنا وانتم تقولون الهنا اله العقول اي ما هدى اليه عقل كل عاقل فان قيل لواحد منهم ما تقول في الباري تعالى وانه هل هو واحد واحد ام كثير عالم قادر ام لا لم يجب الا بهذا القدر ان الهي اله محمد وهو الذي ارسل رسوله بالهدى والرسول هو الهادي اليه وكم ناظرت القوم على المقدمات المذكورة فلم يتخطوا عن قولهم فنحتاج اليك ونسمع هذا منك ونتعلم عنك وكم قد ساهلت القوم في الاحتياج وقلت اين المحتاج اليه واين يعدلي في الالهيات وماذا يرسم في المعقولات اذ المعلم لا يعني لعينه وانما يعني ليعلم وقد سددتم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد وليس يرضى عاقل بان يعتقد مذهبا على غير بصيرة وان يسلك طريقا من غير بينة وكانت مبادي الكلام تحكيمات وعواقبها تسليمات فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما انتهت عبارة الشهرستاني وقد تحققت منها الفصول الاربعة والعبارة التي اوردها الامام ليست عبارة الشهرستاني المعربة كما هو

وامنع

وامنع لكنها قريبة المعنى فلعل الغزالي وردها بالمعنى فان تعريب الاستاذ لها غير ما وقع في كلام الشهرستاني ثم لما قرا المسعودي هذا تهلل وجهه وظهر اثر الفرح والسرور وقال ما احسن هذا الكلام اي المورد الشامل لكلام ابن الصباح والغزالي والاعجاب منه لاشتماله على حسن المعارضة لانه يرضى بكلام ابن الصباح لانه مناف لراي اهل السنة لانه لو توقف النظر على المعلم لبطلت دلالة المعجزة على صدق مدعيها فقال المسعودي ما تقول فيه قلت ان كلام الحسن بن الصباح فاسد باطل وبيان ذلك كما بينه الامام في مختصر نهاية العقول في دراية الاصول في اثبات وجوب النظر مذهب اصحاب التعليم لا يقولون ان قول المعلم يفيد العلم من حيث انه انسان كيف كان بل انما يفيد قوله العلم بخصوصيته التي امتاز بها عن سائر الناس وبيانه وهو ان نفوس الخلق ناقصة عن ادراك الحقائق فاما نفس النبي فانها كاملة منتقشة بادراك الحقائق ونفسه بالنسبة الى نفوس الناس كنسبة الشمس الى الابصار وكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة اذا طلعت الشمس تقوت الابصار بنور الشمس حتى تقدر على ادراك المبصرات كذلك نفوس الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية فاذا انضموا الى الامام استكملت عقولهم بعقل الامام حتى قدروا على ادراك المعارف الكسبية وكما ان الانسان اذا استكمل بصره بنور الشمس حتى ادرك المبصرات فانه يدركها ادراكا تاما لا يرتاب فيه و يميز بين الشمس وغيرها في كونها مكملة له فكذلك اذا انضم الطالب الى الامام قوي عقله حتى يدرك الاشياء

ادركا لا ارتياب فيه ويميز بين الامام المكمل له وبين غيره تمييزا لا ارتياب فيه
انتهى وقد علمت ان ما ذكره باطل اما اولا فلان ما ذكره دليلا مجرد
تقريب لا برهان وثانيا ان كونه معلما وصادقا اما ان يكون بالنظر
فقد بطل مدعاكم انه لا يفيد المعارف الالهية الا بمعلم وباخبار معلم
اخر ويتسلسل المعلمون لا الى نهاية وانه محال فان قالوا يلزمكم ذلك
في النظر قلنا النظر ينتهي الى الضروري وثانيا يلزم من ذلك ان لا يدل
المعجزة على دعوى النبوة لانتفاء المعلم الا ان الوجه الذي ذكره الغزالي
من المعارضة لكلام الحسن ليس بشيء فغضب المسعودي وتغير لونه
وقال لم قلتم انه ليس بشيء قلت لان ما اورده الغزالي لا يصلح ولا يصح
ان يكون معارضة لكلام الحسن اصلا وذلك لان المعارضة هي اقامة
الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم وبيان ذلك ان الملحد المخالف
لم يقل اي لم يدع انه لا حاجة للعقل الفاهم مع وجود المعلم المرشد
وانما دعواه ان العقل لا بد له من المعلم وبرهن عليها والمسلم يدعي ان
العقل كاف وبرهن عليه ولا حاجة الى المعلم فوقع الوفاق
على العقل وانما النزاع في الاحتياج الى المعلم وعدمه والغزالي بين
في معارضته هذه ان المعلم غير كاف بل لا بد معه من العقل ولا يدح
للخصم ان يقول للغزالي في توهيم هذه المعارضة اني لم اقل انه لا حاجة
الى حصول العقل بل قلت ان العقل غير كاف بل لا بد معه من المعلم
بل بينت انه لا بد من العقل وانا قايل بذلك ايضا فانت ما ابطلت
مذهبي وقولي لا بد من العقل والمعلم معا البتة فلفظ البتة قيد
للتبيين او قولي المعلم لازم البتة فكان سوالك ساقطا وتقريره

اي تقرير قولي ان المخالف يقول ان العقل يجري مجرى طلوع نور
الشمس والنار فالحدقة السليمة وحدها غير كافية في حصول
الابصار بل لا بد من سلامة الحدقة ومن طلوع نور الشمس فكذا
ههنا العقل وحده غير كاف بل لا بد من العقل ومن تعليم المعلم
المعصوم فالحاصل ان الخصم لا يدعي انه لا حاجة الى العقل بل يدعي
انه لا بد من تعليم المعلم والغزالي ظن ان الخصم يدعي ان العقل معزول
بالكلية فثبت ان سوال الغزالي ليس بشيء ونقرر الكلامين اولا على
نهج قانون المناظرة ليظهر الكلام ويتبين ان كلام الغزالي صحيح فنقول
كلام الحسن في اثبات دعواه انه لو لم يكن العقل محتاجا الى المعلم في
الالهيات لترك كل احد مع عقله ضرورة استقلاله بتحصيل المطالب
لكنه لم يترك فثبت انه محتاج وهو المطلوب وكلام الغزالي العقل كاف
بدون المعلم وغير محتاج ودليل ذلك انه لو لم يكن كافيا للزم عدم قبول
الدعوى الواحدة وقبول الدعاوى الكثيرة لان المعلمين لا يحصون
كثرة واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت بالدليل ان العقل كاف
فهذا الدليل اوقعه معارضة لدليل الخصم وهو كما قرره الامام
ليس من المعارضة في شيء لان الخصم لم يقل بان المعلم كاف بدون
العقل حتى يكون دليل الغزالي الدال على ان العقل كاف بدون
المعلم معارضة ويمكن الجواب عن ذلك بانه ان اراد انه ليس بشيء لعدم
مطابقته لما ذكره الخصم على نهج المعارضة فمسلم وان اراد مطلقا فممنوع
لجواز ان يكون نماء وقعه نظرا الى ما آل اليه دليل الخصم من ان المدار في
النجاة وتحقيق المطالب الالهية هو المعلم وانما اعتبر العقل لامر كذلك

الجيثية ويدل على ذلك ما ذكره الشهرستاني حيث قال ان المعلم لا يعني
بعينه وانما يعني بالعلم وقد سددتم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد
الخ او الى ان ابطال المركب بابطال احد اجزائه والمشروط بابطال شرطه
ومن مثل الغزالي لا يقع منه في بادرة النظر مثل ذلك ولا من مثل
الامام يصعب عليه تخريج كلام الغزالي الى نهج الصواب في المعارضة ولكن
عمل بمقتضى الحال في مناظرة الرجال والامر سهل ولما سمع هذا قواعضيه
وخاض فيما يقرب من السفاهة فقلت العجب منك انك تنسب الناس
الى الميل الى اعداء الدين نظرا الى ما وقع منه في المعارضة لكلام الملحد
ولا تعرف ان ابطال شبهات الملحدين بالاجوبة الخسيسة الضعيفة
لا يجدي معهم فالجواب الصحيح عن تلك الشبهة ان تقول ان العقل
وحده يستقل بمعرفة كل واحدة من المقدمات ويستقل بالجمع
بينهما ومن اجتمعت تلك المقدمات في العقل حصلت النتيجة لا
محالة فثبت ان العقل مستقل بمعرفة المطالب من غير حضور الامام
المعصوم اي تعليمه وقد قدسنا ما فيه الكفاية ولما انتهى الكلام
الى هذا المقام كثر القيل والقال من غير فايدة دينية او علمية
والله الهادي المسألة الحادي عشر جرى ذكر كتاب شفاء العليل
للغزالي على لسان الشرف المسعودي فاطنب في الثناء عليه وفي
تعظيمه فقلت طالعته الخ فتوقفت فيه فقلت ان فيه اشياء كثيرة
يجب البحث عنها وانا اذكر منها اثنين فالاول انه عقد بابا طويلا
في ان الطرد والعكس هو المسمى بالدوران عند المتاخرين وهو دوران
الحكم مع العلة وجودا وعدما ويطلق على قياس الطرد وهو الذي

عقد له الغزالي بابا والطرد والعكس من شروط العلة وانتفاء الحكم لانتفاء
العلة والمراد به انتفاء العلم او الظن اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
وقد اختلف في ذلك فنقل امام الحرمين اشتراط الاطراد والانعكاس
في العلل العقلية واختار الفخر تبعا لبعض المعتزلة انه لا يجب انعكاسها
واما الشرعية ففيها مذاهب الاول مذهب بعض اصحاب الشافعي عدم
اشتراط الانعكاس فيها لان المقصود اثبات الحكم دون نفيه والثاني
الامام واتباعه الثاني اشتراطه كالادلة العقلية لان عدم التأثير
في ارتفاعها دليل على عدم التأثير في وجودها والثالث انه
يعتبر في المستنبطة دون المنصوصة والرابع وهو مختار الغزالي
ان تعددت العلة فلا يطالب بالعكس فانا نجوز ازدحام العلل
على حكم واحد فلا مطمع في العكس معه وكذا اذا استند الحكم الى حديث
عام او قياس فقد لا يطرد القياس ويطرد الحديث فلا يطلب العكس
وان اتحدت العلة فلا بد من عليتها لا لان انتفاء العلة يوجب انتفاء
الحكم بل لان الحكم لا بد له من علة فاذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم
لكان ثابتا بغير سبب اما حيث تعددت فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء
بعض العلل بل عند انتفاء جميعها قال في المحصول فكانا نقول
شرط العلة الانعكاس لا المانع ثم اختلف القائلون بالاشتراط
هل يجب في جميع الصور او يكفي في واحدة وذكر ابن الحاجب
والبيضاوي ان الاشتراط مبني على منع تعليل الحكم ببقائه لا
بعلة اصلا وان جاز ان يكون العنوان يشمل الكل لكن حيث ذكر انه
عقد له بابا واطنب دل على انه هو قياس الطرد والعكس واما الطرد والعكس

الذي في كتاب الغزالي فنحن لم نقف على شفاء العليل لنشفي الغليل
من رحيقة السلسبيل لكن قد راينا الامام الزركشي في بحره المحيط اورد
في هذا المقام عنه ما فيه الكفاية فنقول قال فيه فصل ساق الغزالي
في شفاء العليل من كلام الشافعي رضي الله عنه واصحابنا امر احسنا ينبغي
للفقيه الاحاطة به فقال قياس الطرد صحيح والمعني به التعليل بالوصف
الذي لا يناسب وقال به كافة العلماء كمالك وابي حنيفة والشافعي
رضي الله عنهم ومن شنع على القايلين به من علماء العصر القريب كابي
زيد واستاذي امام الحرمين فهو من جملة القايلين به الا ان الامام
يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بالشبه ويقول الطرد باطل والشبه
صحيح وابو زيد يعبر عن الطرد بالمخيل وعن الشبه بالموثر ويقول
المخيل باطل والموثر صحيح وقد بينا باصله انه اراد بالموثر ما اردنا
بالمخيل وسنبين ان القايلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه
ما اردناه بالطرد وان الوصف ينقسم الى مناسب كما ذكرنا وهو حجة
اتفاقا ومنهم من يلقبه بالموثر ويسمى المخيل وغير المناسب ايضا
حجة اذا دل عليه الدليل ومنهم من يلقبه بالشبه حتى يخيل انه غير الطرد
وليس كذلك قال ولقد عز على بسيط الارض من يحقق الشبه ثم
قال فنقول اختلف الناس في الطرد والعكس والشبه فمنهم من قال
بهما ومنهم من انكرهما ومنهم من قال باحدهما دون الاخر ونحن نقول
مذهب مالك وابي حنيفة والشافعي القول بهما جميعا فانهم قالوا بالشبه
وهو اضعف من القول بالطرد والعكس وقد علل الفقهاء كافة سقوط
التكرار في مسح الخف ومشروعيته في غسل الاعضاء فقال ابو حنيفة

في مسح الراس انه مسح فلا يكون كمسح الخف وقال الشافعي اصل في
اصل الطهارة فكرر كالغسل وكل منهما طرد محض وكذلك قوله
طهارتان فانى يفترقان قال والذي يدل على ان الشافعي لم يذهب
في التعليل مسلك الاخالة فصل ذكره في كتاب الرسالة وقد نقلناه
بلفظه انتهى المراد منه فاذا تحققت هذا فكن على يقين منه ليظهر
لك ما في كلام الامام في الشامي حيث حمل الشبه المشبه بقياس المعنى على قياس
الشبه الذي هو مشابهة الفرع لاصلين وكان في مناسبتها باحدهما
اكثر من الاخر مع ما قدمناه من عبارة البحر الصريحة بان قياس الشبه
مبين لقياس الطرد والعكس وقياس المعنى وسياتي لهذا مزيد ايضاح
ثم قال فيه **هل يدل على العلية** او لا يدل يحتمل ان يحمل على الطرد والعكس
بالمعنى الذي هو تعليل الحكم بوصف غير مناسب وان يحمل على الدوران
المعبر عنه عند الاقدمين بالطرد والعكس ايضا وهذا هو الاقرب
في التحقيق لكن الاول هو مناط كلام الامام في نظره لكلام الغزالي
في شفاء العليل ولم اجد ما يعين احدهما في كلام الغزالي نعم في البحر
بعد ما نقل ما اورده الغزالي من مسايل الشافعي المبنية على قياس
الشبه بالمعنى المذكور قال قال الغزالي فهذه جملة ما اردنا نقله
من كلام الشافعي وابن سريج يبين ان ارباب المذاهب باجمعهم ذهبوا
الى جواز التعليل بالوصف الذي لا يناسب من غير استناد الى ايماء
ونص ومناسبة قال والغرض الآن ان نبين نقلا عن علماء الشريعة
كمالك وابي حنيفة والشافعي القول بالوصف الذي لا يناسب
وتسميتهم ذلك علة انتهى فاذا بعد ثبوت التعليل به فهو كالدوران

وجودا وعدما او في الدوران قالوا انه الطرد والعكس عند الاقدمين
كما قدمناه وعليه فالمآل واحد وهو ان يوجد وصف ويرتفع عند
ارتفاعه ثم ان بعد الاطناب الكثير وايراد الامثلة الكثيرة قال
والمختار عندي ان ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وعدمه عند
عدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك
الوصف علة لذلك الحكم يعني ان مجرد المقارنة وجودا وعدما لا يدل
على انه هو العلة يجوز ان تكون العلة امرا وراء ذلك الوصف صادق
عليه وعلى غيره فلا يلزم من عدم الوصف ولا من وجوده وجود الحكم
اما اذا ثبت الحكم بثبوته وعدم بعدمه فهذا يدل على كون ذلك
علة لذلك الحكم فقد استدل بالحكم الذي هو ثابت بالوصف على
ثبوت علية الوصف له هذا ما قاله الغزالي وهو عجيب لان الدليل
على العلية يجب ان يكون مغايرا لنفس العلية ضرورة تغاير الدال
والمدلول وكون الحكم ثابتا بثبوت ذلك الوصف ومعدوما بعدمه
هو نفس العلية فلو جعلنا هذا بالمعنى دليلا على العلية لزم جعل الشيء
دليلا على نفسه وهو محال وبيان ما اورده الامام هو ان الاسكار وصف
ثابت في العصير فكلما ثبت فيه الاسكار ثبت فيه التحريم ومتى انتفى
انتفى التحريم فكيف يصح ان يقال كلما ثبت التحريم ثبت كون الاسكار
علة للتحريم وهو عجيب لانه تعليل للشيء بنفسه اذ هو الحكم مع الوصف
ومقتضى تعليل الوصف تاخيره اذ العلة متقدمة على المعلول هذا
واقول هو حق في نفسه الا انك اذا رجعت الى ما نقلناه من كلام
الغزالي في تحقيق كون العلة شرطها الطرد والعكس علمت دقة كلامه

ههنا وحاصل مراد الغزالي ان مجرد كون الوصف موجودا لا يحكم عليه
بانه هو المقتضي لوجود الحكم ولا مجرد كونه معدوما هو المقتضي لعدم
الحكم بل لا بد من ان يعلم ان ما سواه منتف وان الموانع مرتفعة ولا يعلم
ذلك الا بثبوت الحكم لا ما توهمه الامام من ظاهر كلامه وتوضيح
هذا ما قاله ابن المنير نقله عن الزركشي فقال قال ابن المنير حيث
قلنا بامتناع تعدد العلل وان العكس لازم فلا نعني بلزومه ما ادوه
ليشترطوه بل نقول من ناط حكما بعلة فقيل له هل وجدت الحكم
في صورة كذا بدون هذا الوصف فله ان يقول لا اضير لان العلة
عندي اما الوصف الذي ذكرته او امر صادق على الوصف صدق العام
على الخاص واياما كان حصل الغرض وان كان علة باعتبار كونه احد صفتين
يصدق على كل منهما علة فقد صدق العلة على هذا الوصف فحصل
الغرض وان كان الحكم ثابتا في صورة اخرى بدون هذا الوصف
وهذا كشف الاضطراب في هذه المسئلة فان الذين اشترطوا العكس
فهموا انه من لوازم وجود العلة ولكن وهموا في اعتقادهم ان الوصف
علة صدق الوصف عليه كما يصدق العام على الخاص فلا يلزم من نفي
الخاص نفي العام لاحتمال ان يوجد العام بوجود خاص آخر وان
لزم من وجود الخاص وجود العام نعم يلزم من نفي الوصف نفي الحكم
اذا كان صدق العلية عليه بمعنى انه هو العلة باعتبار كونه هذا
الوصف وهذا انما يتحقق اذا اتحد الوصف والذين لم يشترطوا العكس
فهموا ان بعض الاوصاف المتفق على تمكينها ينبغي ان تدل على ثبوت
الحكم فاعتقدوا العكس لغوا بالكلية وفاتهم ان العكس ما ثبت عنده

انتفاء العلة وانما ثبت عند انتفاء وصف يصدق عليه العلة صدق
العام على الخاص فلم يلزم من نفي خاص نفي عام نعم لو انتفى ذلك
العام وهو العلة بانتفاء جميع الخاص لزم انتفاء الحكم قطعا ثم قال
والعكس على المختار عندي عبارة عن نفي الحكم عند نفي العلة لا على
معنى ان النفي علة للنفي بل النفي بالاصل عند نفي العلة وعلى مختار امام
الحرمين النفي علة للنفي والسبب في هذا الاختلاف ان نقض المستلزم
ففيه وجود علة اخرى مشعرة بالنقيض فيظن ان الارتباط بين
النفي والنفي وليس كذلك انتهى فدل ان مجرد كون الوصف موجودا
لا يلزم ان يكون هو مدار الحكم وجودا وعدما بخلاف ثبوت الحكم
المرتب حيث تحقق وجوده او عدمه مع الوصف وجودا وعدما دل
على ان الوصف بعد ذلك انه هو لا غيره من الاوصاف وانه ليس ثم
امر هادق عليه فاختلف الدال والمدلول فلم يلزم من ذلك المحال
فتامل والحاصل ان ما ذكر الغزالي ليس مراده الا ان الحكم يدل على ان
الوصف هو مدار الحكم استدلالا بالملزوم على لازمه لان ثبوت
الوصف بثبوت الحكم حتى يلزم ما اورده وانما عدل عن عبارة الجمهور
التي اوردوها باللفظ لان عبارتهم لا تقتضي التعليل بالوصف
لجواز ان يكون الثبوت بامر آخر مغاير للوصف بخلاف عبارة الغزالي
فانها صريحة بالسببية من حيث الظهور قال في المستصفى الرابع في
تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا ابعد الوجوه
من وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده
لا به ولكن هذا يحصل في العلل الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها

بل

بل بايجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهاره الحكم فالعلل
الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده
لا به انتهى فدل كلامه هذا على ان السببية مجازية لا حقيقية فقوله
عنده دليل على ذلك فلا منافاة بين كلامه هنا وبين ما في شفاء
العليل فليحرر فلما سمع الشرفا المسعودي هذا تعين وجهه ثم
قلت بعد ذلك واما الثاني وهو انه قال في ذلك الكتاب بانه عز على
بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى يحتمل هذا
وجهين الاول انه لا احد الآن من يعرف الحد الذاتي لكل واحد منهما
وعدم معرفة ذلك كما قال امام الحرمين انه لا يمكن تحديده قياس الشبه
فقوله لا يمكن اما لانه لا دليل على معرفة الذاتي او لانه من الماهيات
الاعتبارية ولا يمكن الاطلاع على ذاتيها الا للمعتبر والمعتبر هو
المجتهد ولذلك لما وقع من كلام الشافعي رضي الله عنه ذكر قياس الشبه
اختلف اصحابه فيه فقيل اراد به قسما من قياس المعنى وقيل اراد به قسيما
له والثاني انه لا احد يعرف جزئياته اذ هي كما ذكرها الامام الكافي
فرع متشابه لاصلين يلحق باكثرهما شبها وهي وظيفة ارباب الاجتهاد
ولذلك قال بعضهم انه اغمض انواع القياس فهذا هو مراد الغزالي
لا ما فهمه الامام من ظاهر عبارته فان الغزالي لا شبهة انه قد اطلع
على اقوال مشيخته كالماوردي والروياني وغيرهما حيث قسموا القياس
الى قياس المعنى والى قياس الشبه وعرفوا الاول بانه رد فرع الى اصل
لمناسبة فان وجدت مناسبة في الوصف للحكم فهو قياس المعنى
والا فقياس الشبه وكل واحد منهما قسمان فالاول جلي وخفي وكل

واحد من هذين اقسام ثلثة والثاني تحقيقي وتقريبي وكل واحد من
هذين ايضا اقسام ثلاثة ومن اراد تحقيق ذلك كله فعليه بالمبسوطات
كالبحر وغيره من كتب الاصول اذا عرفت هذا علمت ان قوله فقلت هذا
المعنى في غاية الظهور في غاية نسبة الغزالي الى القصور وقد علمت
من هو الغزالي وهو حجة الاسلام ولعل مبنى كلام الامام في هذا
المقام نقل الشريف المسعودي لا اختيار ترجيحه في تخليص الغزالي من
ظاهر هذا الايراد واسلم بحقيقة الحال ثم شرع في بيان انه في غاية
الظهور فقال فان قياس المعنى هو ان يبين ان الحكم في الاصل معلل
بالمصلحة الفلانية او بالوصف المقتضي لها كما قدمناه ثم يبين ان تلك
المصلحة قائمة في الفرع فيجب ان يحصل فيه مثل ذلك الحكم هذا
بيان له لا باعتبار ماهيته ولا باعتبار صور جزئياته وانما هو بيان له
من حيث قيامه بالقائس والغزالي انما نفى المعرفة بالذاتي له وكذلك
قوله واما قياس المساواة فهو ان يقع صورة واحدة بين صورتين
مختلفتين في الحكم ثم لما كانت مشابهة لاحد الطرفين اكثر من مشابهة
للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم
وقد اختلفوا في المساوي لها هل هو من قياس الشبه او ليس منه فعلى
الاول فبانه قاصر وعلى كونه منه فقيل بتخيير الناظر وقيل يرجع
به الى الحظر وقيل الى الاباحة والثاني فهو مردود ومشى عليه غير واحد
ولعل الامام ماش على انه ليس منه او انه الحكم فيه الوقف ومثاله ان
النية واجبة في التيمم وفاقا منا ومن الحنفية وغير واجبة في غسل الثياب
منا ومنهم ايضا والوضوء واقع بينهما فلما تاملنا وجدنا المشابهة

بين الوضوء والتيمم اكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب وذلك لان
المشابهة حاصلة بين الوضوء والتيمم من وجوه كثيرة احدها ان الوضوء والتيمم
شرع لمقصود واحد وهو استباحة الصلوة وغيره مما هو مبين من فروع
الشافعية واما غسل الثياب اي من النجاسة او غيرها فليس كذلك اي لم يشرع
لخصوص الصلوة وان كان لابد للصلوة من طهارة الثوب وثانيها
ان الوضوء والتيمم شرعا في اعضاء معينة وغسل النجاسة ليس كذلك
وثالثها ان الوضوء والتيمم ينتقضان باحداث معينة لا يخفى ان ما نقض الوضوء
نقض التيمم بدون العكس وغسل النجاسات ليس كذلك فثبت ان المشابهة
بين الوضوء والتيمم اكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب من النجاسات
فكان الحاق الوضوء بالتيمم اولى في اشتراط النية من الحاقه بغسل الثوب
من النجاسات لا يخفى ان هذا تقرر في كتب الفقه وقرره الغزالي وغيره
وهذا بعد تقرير مذهب الامام الشافعي لا يلتبس وانما الالتباس
في امر ولاء ما قرره اذا ثبت هذا فنقول ان غلبة المشابهة تدل على
استوائهما في المصالح لذلك الحكم ولهذا قالوا قياس المعنى هو الذي يكون
الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد وقياس الشبه هو الذي يكون
غلبة المشابهة دالا على الاستواء في الاوصاف المصلحية وقياس الطرد
وهو الذي لا اشعار له بالمصالح لا ابتداء ولا بالواسطة وقد تقدم
اشتباه قياس الطرد بقياس المساواة وكل ذلك مبني على آراء في
تحقيق الحقائق في القياسات الثلاث فليعتبر الناظر وليتفحصه
وبيين الفرق بينها وعلى ما ذكره فثبت ان الفرق بين هذه الانواع الثلاثة
في غاية الظهور فالقول بانه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق

نهي بل لا في موضوع هذا الكلام على ما بناه وبينه صحيح لا على ما اسلفناه
وهو مراد الغزالي ومن سبقه والحاصل ان دعوى الظهور بالنسبة اليه
لا يقتضي انه ظاهر في نفس الامر فبقي الكلام على ما ادعاه الغزالي فلما
سمع المسعودي هذا الكلام بناه على التسليم او على انه علم انه لا يفيده
مع الجدال في تسديد كلام الغزالي هب ان شفاء الغليل فيه هذه
الاشياء الا ان كتاب المستصفى بري عن ايهام هذه العيوب فقلت العجب
لم تاخذ بمقالته احد من علماء ما وراء النهر على التسليم مطلقا مع ان المحاورات
الخطابية مبنية على التسليم غالبا ان في بعض الاوقات حضرت بطوس
فانزلوني في صومعة الغزالي واجتمعوا عندي فقلت لكم افنيتم اعماركم
في قراءة كتاب المستصفى فكل من قدر على ان يذكر دليلا من الدلائل
التي ذكرها الغزالي من اول كتاب المستصفى الى اخره وتقريره عندي
بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاما اخر اجنبيا عن ذلك الكلام اعطيته
مائة دينار فجاء في الغد رجل من اذكيائهم يقال له امير شروانشاه وتكلم
في مسئلة الصلوة في الارض المغصوبة لظنه ان كلام الغزالي فيه قوي
فقلت ان كلام الغزالي في هذه المسئلة في غاية الضعف وذلك انه قال
جهة كونها صلوة مغايرة لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم
يبعد ان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين ما يليق به اقول
قد قرروا في مسئلة ان الامر لا يتناول المكروه وفرعوا عليه الصلوة
في الاوقات المكروهة الامكنة المكروهة واستطردوا ذكر الصلوة
في الدار المغصوبة وعنونها بعضهم بمسئلة الواحد بالشخص له جهتان
ومثلها بالصلوة بالدار المغصوبة وبعضهم عبر عنها بالواحد بالنوع

مع انه لا يراد به الماهية من حيث هي بل وجودها في ضمن فرد من افراد الماهية
والمراد بتقييده فهو في المال يرجع الى الواحد بالشخص اي الجزئي الحقيقي
وهي صلوة زيد في وقت مخصوص في مكان تحقق منه فيه الشغل الحرام
وتحرير الكلام ههنا ان نقول النهي الوارد على الشيء اما على ذاته او على
جزئه او على خارج والاوليان يقتضيان البطلان والثالث فان كان
ذلك الخارج لازما مساويا اقتضى البطلان ولهذا سواء كان النهي للتحريم
او للكراهة كالصلوة في الاوقات المكروهة فان الزمان المنهي عنه وان
كان خارجا الا انه مساو على معنى ان الاوقات المنهية عنها لازمة للايقاع
فيها والصلوة من حيث ايقاعها فيها لازمة فيها فكانت قيل ان صلوة
هذه الاوقات منهي عنها او اوقاتها منهي عنها وقد اعترض هذا
الكمال بان الكراهة لا للاوقات من حيث ما ذكرتم بل للموافقة عبدة
الشمس والموافقة خارج غير مساو وقد اجيب عنه بانه لا يتم لوجهين
الاول انه لو كان كذلك لاختص بوقت غروب الشمس ووقت طلوعها
ولاقتضت الاطراد حتى في حرم مكة وحتى في الصلوة التي لها سبب
كالفوائت وقد ينفصل عنه بان ما سوى الوقتين كذلك وبان الاطراد
محقق فيما ذكر والجواب الحاسم للشبهة ان الموافقة لعبادتهم قد اتحدت
زمانا والاتحاد في الزمان يحقق انه صار لازما مساويا لكل منهما
واما النهي الوارد على الخارج الغير المساوي فلا يقتضي البطلان
كالنهي الوارد على الامكنة كالصلوة في الحمامات ومعاطن الابل مما
صرح ارباب الفروع بكراهة الصلوة فيها وبيان ان الامكنة ليست من
لوازم الصلوة المساوية لها وان المكان من حيث الحمامية مثلا لا لزوم فيه

اصلا لامكان الانفكاك من الطرفين بتحقق الصلوة بدونه وتحقق الحمامية
بدونها على ان صفة الحمامية مثلا ليس لازما للمكان لانه وصف عارض
يزول بانقلابه مسجدا واما الصلوة في الدار المغصوبة فقد اختلف فيها
فذهب الحنابلة الى عدم الصحة يحتمل ان النهي مطلقا لا يجامع الصحة
وان كان الخارج ويحتمل انهم اعتبروا المكان اما جزءا او خارجا والاول
هو المنقول عنهم وذهب القاضي الى عدم سقوط القضاء فقيل انه غلط
فانه لا معنى لعدم الصحة الا عدم السقوط فدعوى الانفكاك غلط في
تحقيق كلامه كلام وذهب ارباب المذاهب الى الصحة والسقوط ومنعوا
ان يكون النهي واردا على خارج لازم وانما ورد على لازم ليس مساويا لامكان
الانفكاك وبيان ذلك ان الغصب تعلق بمكان الصلوة والغصب
والصلوة لا تلازم بينهما فتحقق الصلوة بدون غصب ويتحقق بدونها
وعلى هذا يتفرع فروع كثيرة ويوضح ما قلناه ما قاله المحقق ابن قاسم
في الايات البينات تحت قول المحقق المحلي في شرح جمع الجوامع وكما
مانصه قوله وسيأتي قال شيخنا العلامة اي في مبحث ان النهي لخارج
اي غير لازم كذا قيده الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء
ايضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلوة
في المكان المكروه او المغصوب انتهى وانت تعلم ان لازم الشيء ما يلزم
من وجود الشيء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك
الشيء لجواز كونه اعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والعرض
بالصلوة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء او الصلوة وان تحقق
بغيرهما ايضا والحكم في ذلك بانه غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم

فقد تبر

فقد تبين انتهى واقول كثيرا ما تزل الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك
الائمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما
وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا في الخارج
واللازم واصطلاح غيرهم وتمسك بمجرد ما تقرر في اصطلاح المنطق
في ذلك فوقع في الغلط الذي اقتضى هذا التشنيع الذي عاد عليه وذلك
لان مرادهم بالخارج عن الشيء ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك
الشيء اي وان كان لازما اعم وملازم الشيء ما لا ينفك عنه ولا يوجد
مع غيره وحاصله اللازم المساوي كما لا يخفى ان مرادهم ما ذكر
على من لم يتتبع نصوصهم واطلع على مقاصدهم قال العلامة القرافي
في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم اجمعوا على ان النهي
لا يفيد الملك في جميع الصور بل الضابط ان المنهي عنه اما ان يكون
تمام المنهي عنه او جزءه او خارجا لازما او خارجا مفارقا ثم قال واما
القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة الفعل كالوضوء
بالماء المغصوب انتهى فانظر هذا الامام كيف جعل الماء المغصوب
مما نهي عنه لخارج مفارق واجرى هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك
الخارج لا ينفك عن ذلك الوصف فهو لازم اعم وليس لازما مساويا
فهذا نص من هذين الامامين في ان المراد بالخارج واللازم ما قلنا
وقد نقل الاصفهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله القرافي
واقره ايضا وذكر عن الائمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح
اللمع للشيخ ابي اسحاق وقال بعض اصحابنا ان كان النهي يختص بالمنهي
عنه كالصلوة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت

وقت النداء لا يدل على فساده انتهى وانظر قوله كالصلوة فى الدار المغصوبة
والبيع وقت النداء مع ان المعنى الخارج فيه هو استعمال ملك الغير والتفويت
وهو لا ينفك عن الصلوة المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيرهما ايضا
فهو لازم اعم فهذا نص فى ان المراد بمقابله وهو اللازم ما لا ينفك عن
ملزومه ولا يوجد فى غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يختص بالمنهى
عنه او اراد بالمنهى عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فان النهى لا يختص
به بل يوجد فى التفويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طايفة المتكلمين
ان النهى ان كان لمعنى يخص المنهى عنه كالصلوة فى البقعة النجسة فانه
يقتضى فساد المنهى عنه فان النهى انما كان لشىء يخص الصلوة وهو النجاسة
الا ترى انه فى غير الصلوة لا يمنع من الجلوس فى البقعة النجسة وان كان
النهى عنه لا يقتضى فساده وذلك بمثابة النهى عن الصلوة فى الدار المغصوبة
فانه نهى عن الغصب وذلك لا يخص الصلوة انتهى فانظر كيف حصل الغصب
مما لا يقتضى الفساد مع انه لازم للصلوة قال فى الدار المغصوبة لكنه
اعم لوجوده فى غيرها فهذا نص فى انهم ارادوا بالخارج واللازم ما
ذكرناه وعدم اقتضاء النهى الفساد فى صورة الصلوة فى الدار المغصوبة
هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره
لا يقال سيأتى فى كلام الشارح كغيره فى تلك الصورة ان كلا من جهتى
الصلوة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازما لانا
نقول لزوم الغصب للصلوة فى الدار المغصوبة هى المنهى عنه قطعى
معلوم من ورع لا ينافيه ما يأتى عن الشارح لانه باعتبار ما اشتمل عليه
المنهى عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافى القطع بان نفس المنهى عنه

وهو

وهو الصلوة فى الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفى شرح المنهاج
للاسنوى وشرح الكتاب للزركشى وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافى
وممن تفطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتهما حيث بينا
ان مرجع النهى فى الصلوة فى الحمام مثلا وهو التعرض لوسوسة الشياطين
عام اى يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلوة فيه كما سيأتى
عنهما واذا قامت ذلك علمت انه لا منشأ لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه
الا اشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين غيره فقلد مجرد
ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على ان اطلاق
القوم اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لان اللازم
فى اصطلاحهم مساو وغاية الامر انهم ارادوا باللازم احد قسميه
وهو المساوى لانه الموافق لمقصودهم وبالخارج ما عداه فلا اعتبار على
ذلك فلا تكن من الغافلين فظهر مما نقله القرافى عن الامام انه مطلع
لما عليه ارباب المذاهب ولم يعتبر ما اورده على مقالة الغزالى من قوله
وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلوة ماهية مركبة من القيام والركوع
والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول
فى الحيز بعد ان كان فى حيز آخر ولم يذكر فى مفهومها كونها متعاقبة
متتالية وقد صرح بذلك فى نهاية العقول قال والحركة عبارة عن
حصولات متعاقبة فى احياز متتالية والسكون عبارة عن الحصول
فى الحيز الواحد اكثر من زمان واحد فالحيز جزء من ماهية الحركة والسكون
وهما جزآن من ماهية الصلوة وجزء الجزء للكل المركب اذا عرفت
هذا فنقول ان اعتبرنا الصلوة فى الارض المغصوبة كان ماهيتها

الحصول في الارض المغصوبة محرمة على هذا التقدير فالغصب
المحرم ههنا جزء من ماهية الصلوة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلوة
لان الامر بالصلوة المعينة يوجب الامر بجميع اجزائها تحقيقا
لوجود ماهية المركب منها خارجا ليقع به الامتثال فلما دللنا ان احد
اجزائها الذي شغل الحيز منهي عنه لزم توارد الامر والنهي
بالاعتبار الواحد على الامر الواحد وهو الحصول المذكور فثبت ان الذي
تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين كلام غير صحيح هذه تدقيقات
اوردها في المناظرات الجدلية والا فقد تقدم نقل القرافي عنه ما
يوافق الغزالي ونحن نجري في دفع هذا فنقول لا نسلم ان الصلوة
مركبة من الحركات والسكنات ولا نسلم ان الشارع اعتبرها من حيث انها
حركات وسكنات مورد الخطاب بل انما مورده الماهية من غير ملاحظة
الاجزاء وهو ظاهر كلام الغزالي كما علمت سلمنا انها مورد الخطاب لكن
نمنع ان الجزء وان توقفت الحركة والسكون عليه ان يكون من مورد
الخطاب باعتبارهما سلمنا الجزئية وانه باعتبارهما مورد الخطاب ايضا
لكن نمنع اتحاد الجهة فان جهة المطلق وهي الجزئية للصلوة فلم يكن
مورد النهي وجهة الخصوص من جهة النهي فافترقا وايضا فانه
يلزم عليه ان يكون الجزء ظرفا للكل فانهم قالوا الصلوة في الدار المغصوبة
فكانهم قالوا الحركة والسكون في الجزء وانه باطل وايضا لو صح دليله
في اثبات مطلوبه وهو البطلان لصح ايضا في بطلان الوضوء بالماء
المغصوب وقد صرح بصحته وبانه لو اعتبر مقومات الاجزاء في المركبات
لبطل كثير من الاحكام فانا نجده جاريا امثاله في صيغ العقود فيقال

بعث كل حرف منه مهمل بانفراده بالذات والمركب من المهمل بالذات فهو مهمل
بالذات وهكذا في اشياء كثيرة فبهذا ظهر ان قوله عن الغزالي غير صحيح
ولما قررت هذا الكلام انقطع الامير شرف شاه وقال ظننت اني لما قررت
هذه المسئلة اخذت الماية الموعود بها والان قد ظهر ان اخذ تلك الماية
غرض لا يصاب ودعاء لا يستجاب فلما ذكرت هذه الحكاية للسعودي
عظم اضطرابه ثم قلت وانا الحقك من كتاب المستصفى بتحفة اخرى
وذلك لان الغزالي اورد في مقدمة هذا الكتاب امتحانا في حدود
الاشياء منها في حد العلم ونقل عن الاشعري انه قال في حد العلم العلم
ثم بين الغزالي ان حد هذا التعريف يوجب الدور وطول في هذا الباب
والطيب في الطعن في قول الاشعري اقول لم يصرح بان التعريف للاشعري
قال في المستصفى امتحان ثان اختلف في حد العلم فقيل انه المعرفة وهو
حد لفظي وهو اضعف انواع الحدود فانه تكرير اللفظ بذكر ما يرادفه
كما يقال حد الاسد الليث وحد العقار الخمر وحد الوجود الشيء وحد الحركة
النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا بقوله معرفة المعلوم على ما هو به لانه
في حكم تطويل وتكرير اذ المعرفة لا تطلق الا ما على هو كذلك فهو كقول
القائل حد الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود فان هذا التطويل لا يخرج
عن كونه لفظيا ولست امنع من تسمية هذا حدا فان لفظ الحد مباح في اللغة
لمن استعاره لما يريده فيما فيه نوع من انواع المنع هذا ان كان الحد عنده
عبارة عن لفظ مانع جامع فان كان الحد عنده عبارة عن قول الشارح
لماهية الشيء وتصور كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق
هذا الاسم على قوله العلم هو المعرفة وقيل ايضا انه الذي يعلم به وانه الذي

تكونية الذات عالمة وهذا ابعد من الاول فانه مساوله في الخلو عن الشرح
والدلالة على الماهية ولكن قد يتوهم في الاول شرح اللفظ بان يكون
عند السائل احد اللفظين اشهر من الاخر فشرح الاخفى بالاشهر اما العالم
ويعلم فهو مشتق من نفس العلم ومن اشكل عليه المصدر بكيف يتضح له المشتق
والمشتق اخفى من المشتق منه وهو كقول القائل حد الفضية بانها الشيء
التي تصاغ منها الاواني الفضية انتهى فالمحكي بقيل الثاني هو الذي
حكم الامام عليه بان الغزالي حكاه عن الاشعري واطنب في الطعن فيه
وهذا الحكم ليس مفهوما من هذا الكتاب من كلامه نعم يجوز ان يكون الغزالي
في غير هذا الكتاب صرح بانه للاشعري وقوله ايضا اطنب لا اطناب في
كلام الغزالي في الطعن وانما قرر وجه الطعن الواحد بعبارة اخصر من عبارة
الامام الآتية في تعريف الخبر ثم قال اي الغزالي في المستصفى فقال الخبر
ما يحتمل التصديق والتكذيب هذا اللفظ نقله الغزالي ولفظ
المستصفى القول الذي يتطرق اليه التصديق والتكذيب او هو القول
الذي يدخله الصدق او الكذب وهو اولى من قولهم يدخله الصدق
والكذب اذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله لا يدخله الكذب
والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق انتهى والامام نقله بالمعنى كما انه
هو تعريف القاضي عبد الجبار وان كان كلام ابن الحاجب يقتضي
انه كلام القاضي الباقلاني والحاصل ان الغزالي يسوق اليه وانما
اورد الامام على الغزالي نظرا الى انه التزم صحته ظاهرا ومع ذلك فالايراد
وارد على التعريف مطلقا قبل ايراد الامام عليه كما يعلم ذلك من تحقيق
كلام الاوائل وقوله فهذا شروع في بيان وجه الدور اي فهذا تعريف

تعريف الشيء بنفسه وانه اي تعريف الشيء بنفسه يوجب الدور وهو توقف
الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين او اكثر واياما كان فهو باطل فالتعريف
باطل فما اورده على الاشعري حذو النعل بالنعل والجواب عن امثاله
واضح كما سنصرح به واما انه يوجب تعريف الشيء بنفسه فلان التصديق
هو الاخبار عن كونه اي الخبر صدقا او خبر المتكلم صدقا والتكذيب
هو الاخبار عن كونه كذبا كذلك فكان بهذا الاعتبار قوله الخبر ما
يحتمل التصديق والتكذيب جاريا مجرى ما اذا قيل الخبر ما يصح الاخبار عنه
بانه صدق او كذب وهذا يوجب تعريف الخبر بالخبر والخبر مجهول
والمجهول لا ينكشف به المجهول نفسه واما بيان انه يوجب الدور فهو
ان التصديق هو الخبر الموافق والكذب هو الخبر المخالف فلما عرفنا
الخبر بالصدق والكذب وعرفناهما بالخبر لزم الدور فثبت ان الدور
الذي الزمه على الاشعري في حد العلم وارد عليه في حد الخبر ايضا
وهذا التعريف زيفه ابن الحاجب بما ابداه الامام واختلف في تقريره
شراح كلامه قال الاصفهاني التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا
فيتوقف معرفته على الصادق والصادق على الصدق وهو على الخبر
وفيه توقف الشيء على نفسه بمراتب ثلاث وفي الاول بمرتبة واحدة وقال
السيد التصديق هو الاخبار بكون المتكلم صادقا وتعريف الصدق
لا يمكن الا بالخبر فلو عرف الخبر بالتصديق لزم الدور بمرتبتين وقد تقدم
انه بثلث وقال الحلبي التصديق هو الاخبار بكون الخبر صدقا فتكون
معرفة التصديق مسبوقة بتصور الخبر فلو كان تصور الخبر متوقفا
على معرفته لزم الدور وهذا هو كلام الامام الرازي ولما كان جواب مثل

تعريز

مثل هذا سهل لم يتعرض القاضي عضد الدين الى جوابه وجوابه ان المعرف
هو المصطلح عليه والمعرف به هو المعنى اللغوي وانما يلزم الدور اذا اتحدا
او بان التصور متوقف على الحصول وهو غير فلا توقف وقد حققناه في
نهاية مدارك العقول فمن اراده فليرجع اليه وان ما وقع في التعريف
معلوم اما ضرورة او بوجه ما ولو بعرض عام وقد اعترض القطب الشيرازي
هذا التعريف بان الصدق والكذب متقابلان ولا يتصور اجتماعهما
في خبر واحد فيلزم اما امتناع وجود الخبر مطلقا واما وجود المحدود
بدون الحد واما اجتماعهما في كل خبر وهو محال ونظر فيه الاصفهاني
بان امتناع الاجتماع انما هو في الزمان الواحد لا في الزمانين والواو انما
هي لمطلق الجمع ورد هذا بان الاجتماع انما هو فيما اذا كان في زمان واحد
فدعواه الاطلاق ممنوعة وقال بعضهم لم لا يكون امكان الاجتماع في
ماهية الجنسية فان البياض والسواد يجتمعان في جنسية اللونية
وهذا ايضا فاسد اذ لا بد من صدق الحد على افراده الشخصية والا لزم
وجود المحدود بدون حده وبعضهم اجاب بمنع الاجتماع فالمراد من
الواو الواصلة والفاصلة وهو تقسيم للمحدود ورد بخروج ما يحتملهما
على السواء وسنورد ههنا نقضا ما اورده صاحب الردود نقلا عن
الامدي حيث قال الامدي الحد منقوض بقول القائل محمد ومسيلمة
صادقان في النبوة ولا يدخله الصدق والا كان مسيلمة صادقا ولا
الكذب والا كان محمد كاذبا وكذلك فان من كذب في جميع اخباره فقال
جميع اخباري كذب فان هذا خبر ولا يدخله الصدق والا كانت جميع
اخباره كذبا وصدق في جميع اخباري كذب قال وقد اجاب الجيلاني عن الاول

بانه يفيد صدق احدهما في حال صدق الاخر فكانه قال احدهما صادق حال
صدق الاخر لخبر فيكون كاذبا وهو فاسد اذ هو اعم من حاله او قبله او بعده
وابو هاشم بانه جار مجرى خبرين احدهما خبر بصدق الرسول والاخر
بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب وهو ايضا
فاسد لعدم امتناع وصفهما بالصدق والكذب قال والجواب انه وان كان
صورته صورة خبر واحد يرجع الى خبرين احدهما صادق والاخر كاذب ولا
يرجع الى خبرين بل الجواب انه كاذب لصدق الكذب بانتفاء مطابقة جزء
منه وقال الجواب عن الثاني ان الخبر الاخير فيه اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه
فهو صادق او غير مطابق فهو كاذب وليس هو الجواب لانه هو المغلطة
المشهورة المعبر عنها بقولهم كل كلامي في هذه الساعة كاذب فخلع عنها
لباسها المشهور والبسها صورة اخرى وتقريرها انه اما ان يكون صادقا
فيلزم ان يكون كاذبا لان صدقه يكذبه او كاذبا فيلزم ان يكون صادقا
لان كذبه الكذب صدق ولم يندفع الشبهة بما دفعها به وقد يقرر هكذا
اجتماع النقيضين واقع لانه لو قال كل كلامي في هذه الساعة كاذب
ولم يقل غير هذا الكلام صادقا وعلى التقديرين يلزم النقيضان فالاول
لانه يلزم كذب كل كلامه فيها وهذا الكلام كلامه فيها فيلزم كذبه والتقدير
انه صادق والثاني لانه يلزم ان يكون بعض افراده فيها صادقا والا لما
كان هذا الكلام كاذبا لكن ما وجد عنه فيها سوى هذا الكلام فيلزم
صدقه والتقدير انه كاذب وذكروا في حلها وجوها قال في شرح
القسطاس حلها ان تقول المخبر عنه انما يتعين بارادة المخبر فان اراد
القائل بقوله كل كلامي غير هذا الكلام فلا يلزم اجتماعهما لانه خ

يلزم من صدق هذا الكلام كذب كلام آخر فلا يتواردان على شيء واحد وح
يكون هذا الكلام كاذبا اذ ليس له كلام في هذه الساعة غير هذا الكلام
فلا يصدق عليه انه كاذب وان اراد هذا الكلام وغيره فيكون كانه
تكلم بهذا الكلام مرتين قال ثانيا ان هذا الكلام كاذب وذلك لانه ان اراد
دخول هذا الكلام في هذا الحكم يكون المحمول وهو كاذب مخبرا به في هذا
الكلام ويكون هذا الكلام خبرا وايضا يكون مخبرا به لهذا الكلام وهذا
الكلام مخبرا عنه فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما متعلق الآخر
وح نختار ان هذا الكلام كاذب قولك ح يكون بعض افراد كلامه صادقا
قلنا نعم يكون الخبر الثاني صادقا لانه متى كان كاذبا صدق قولنا
هذا كاذب وح لا يلزم التناقض لعدم توارده هما على محل واحد قال
ويمكن فى حله ان يقال نختار انه كاذب قولك نصدقه وح قولنا بعض
افراد كلامه صادقا قلنا لا نسلم بل يلزمه قولنا بعض افراد كلامه
ليس بكاذب وذلك البعض هو البعض المعدوم فيصدق على ذلك
البعض انه ليس بكاذب ولا يصدق انه صادق لانتفاء الموضوع وهذا
احسن لانه مبنى على ان الكلام الذي لم يتكلم به في تلك الساعة لما
يصح ان يقال كلامه فيها والحق انه لا يصح وقال الخواص الاخبار عن
الخبر يستدعى ثلاثة اشياء الخبر المخبر عنه في الخبر الثاني والخبر الثاني
كما فى قولنا زيد كاذب والثلاثة متغايرة وفي الصورة التي ذكرتم لا
توجد الثلاثة فلا يكون صادقا ولا كاذبا وفيه نظر لانه ان اراد تغاير
الثلاثة بالذات فممنوع وان اراد بالاعتبار فمسلم لكن لم قلت ان
محل النزاع ليس كذلك فان اعتبار كونه خبرا غير اعتبار كونه مخبرا عنه

وايضا كون المتلفظ به خبرا ضروري اذ يصح ان يقال لقائله صدق
او كذب فيكون خبرا فيستلزم احدهما وقال الكاتبي في جمع الدقائق لانم
ان هذا الكلام لو كان كاذبا يلزم ان يكون بعض افراد كلامه في هذه
الساعة صادقا وهذا لان صدق هذا القول عبارة عن ترتب الكذب
على كل فرد من افراد كلامه الموجود في هذه الساعة فيكون صدقه
باجتماع صدقه وكذبه معا فكذبه يكون بانتفاء المجموع ولا يلزم
من انتفاء هذا المجموع صدق بعض كلامه فيها لجواز ان يكون انتفاء
بكذب الكل والامام اورد المغلطة في باب ما علم كذبه قطعا وقال هذا
الوجه قول القائل الذي لم يكذب قط انا كاذب يلزم ان يكون كذبا
لان المخبر عنه يكونه كاذبا اما ان يكون الاخبار التي وجدت قبل هذا
الخبر وهذا الخبر والاول باطل لان تلك الاخبار ما كانت كذبا
فاخبار بكونه كاذبا فيها كذب والثاني باطل لان الخبر عن الشيء
يتأخر في المرتبة عن المخبر عنه فان جعلنا الخبر عين المخبر عنه لزم
تاخر الشيء عن نفسه في الرتبة وهو محال القاضي في التحصيل
لقائل ان يقول لم لا يجوز اتحاد الخبر والمخبر عنه بكذبه فان قول
من لم يتكلم في يوم قط انا كاذب في هذا اليوم خبر اتحد مع المخبر
عنه بكذبه نعم لو قال كل اخباراتي كاذبة لكان كاذبها لانه ان
صدق خبر منها كذب هذا والا كذب هذا ايضا وللمجيب ان يجيب
لا معنى للم لا يجوز اذ برهن عليه بلزوم تاخر الشيء عن نفسه على انه
ممتنع لان اتحاد الخبر والمخبر عنه يوجب ان يكون الخبر صادقا وكذبا
ثم ان الخبر لم يتحد في انا كاذب في هذا اليوم اذ معلوم بالضرورة

اقتضاء انا كاذب تعلقا سابقا عليه على ان كذبه قد يكون لعدم المخبر عنه
واما فيما قال كل اخباراتي كاذبة بقوله لا نسلم انه لو صدق خبر كذب
هذا الجواز ان يكون الصادق هذا لا غير وانما نقلناه لما فيه من امعان
النظر في التخلص من هذا النقض فانه هو الحقيق بمناظرات الامام
الرازي واللايق بمطارح انظار الاذكياء فمن وجد وراء ما نقلناه
فليثبته احتسابا ويرجو به ثوابا وايضا شروع في بيان ما وقع في
المستصفى في حد الامر هو القول المقتضي لذاته طاعة المامور بفعل
المامور به واقول انه يوجب الدور من ثلاثة اوجه فالاول والثاني
انه عرف الامر بالمامور والمامور به ولا يمكن تعريفهما الا بالامر
فهذا يوجب الدور والثالث عرف الامر بالطاعة والطاعة
عند المعتزلة موافقة للارادة وعندنا موافقة الامر وعلى هذا
التقدير فلا يمكن تعريف الطاعة الا بالامر ثم انه عرف الامر
بالطاعة فثبت ان الدور لازم وتقرير الجواب عنه لما سبق واضح
فيما جعله حدا للامر من الوجوه الثلاثة وقد سبق الغزالي غيره
من المتقدمين والعجب انه اي الغزالي لما عاب الاشعري بالزام الدور
كيف لم يتنبه في هذه المواقع للدور ومنها على كلامه والعجب من هذا العجب
فان الغزالي لما عنون المباحث بالامتحان دل على سهولة الانفصال
عنها وهذه الاجوبة من المبادي التعليميه فلما سمع المسعودي
هذه الكلمات تاهم وصغر الشاني بين هذين الوصفين ظاهر ولم
يجد الى الجواب اي في زعم الامام سبيلا فلعله لما علم ان مع اظهار العصبية
لا يجدي الجواب اجم عنه والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان القياس

قياس طرد وقياس عكس فاما قياس الطرد فهو اثبات حكم الاصل في الفرع
لاجتماعهما في علة الحكم وهذا هو اقوى القياسين حكما وليس يختلف
اهل القياس في القول به وهو لا يخلو من اربعة اشياء من اصل وفرع
وعلة وحكم فاما الاصل فهو الذي يتعدى اليه حكم غيره واما العلة
فهي التي لاجلها يثبت الحكم وقيل الصفة الجالبة للحكم واما الحكم
فهو المنقسم الى الاباحة والحظر والوجوب والندب والكراهية والاستحباب
ولا بد في القياس من وجود الحكم والعلة في الاصل والفرع غير ان
العلم بوجودهما في الاصل اسبق من العلم بوجودهما في الفرع والعلم
بالحكم المعلق بالاصل اسبق من العلم بعلة الحكم في الاصل لان العلة
يعلم بعد الاستنباط والحكم متقدم على الاستنباط والعلم بالعلة
في الفرع اسبق من العلم بحكم الفرع بخلاف الاصل لان بوجود العلة
في الفرع يعلم حكم الفرع وبوجود الحكم في الاصل تعرف علة الاصل
ثم لا يخلو حال الحكم في الاصل من ان يكون مستفادا من ثلاثة اوجه
من نص او اجماع او قياس على اصل اخر فان كان الحكم مستفادا من نص
او اجماع كان المنصوص عليه اصلا بذاته فيجب ح استنباط علته وتعليق
حكمه على فروعه وان كان الحكم مستفادا من قياس على اصل آخر فلا يخلو
من احد امرين اما ان يكون قد ثبت في ذلك الاصل بمثل العلة التي
يثبت بها الحكم في هذا الفرع او يكون قد ثبت فيه بعلة اخرى
فان كان قد ثبت الحكم في الاصل بمثل العلة المستنبطة منه يثبت
الحكم في هذا الفرع اذا عرفت هذا فالقول بان قرابة الاخوة
وقرابة الولادة تقتضي العتق عند الملك ليس بطريق القياس عنده

الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وانما هو يطريق عموم النص والعلة فما
بناه الامام الرازي من المناظرة مع اتباع الامام ترجيحا لمذهب امامه
الشافعي رضي الله عنه من قصر العتق على الولاد دون الاخوة نصب لها
في غير محل النزاع كما ستراه ونحن نجري على تقرير كلامه فنقول قال
الامام علمت يوما في بلدة بخارا بحضرة جماعة من اكابرهم في مسئلة
ملك الاخ لاخيه فانه يعتق عند الحنفية كما يعتق الوالد اذا ملكه
ولده والولد اذا ملكه ابوه فقلت ثبوت الحكم وهو العتق في الفرع
وهو الاخ يوجب الغاء اي ابطال وصف مناسب وهو وصف الولاد
معتبر في الاصل وهو الاب والفرع هذا محذور واحد فذلك
اي اهمال الوصف الغير المناسب محذور وبيان المقام الاول ان القرابة
المحرمية اي التي تحرم النكاح بينهما لو كانت مشاركة لقرابة الولاد
في حصول الحكم وهو العتق لا يضاف اي لوجب اضافة هذا الحكم
المشترك بين الفرع الذي هو اخوة الاخ المعبر عنها بالقرابة المحرمية
والاصل الذي هو الولاد الى الوصف المشترك بينهما اي بين الاصل
والفرع اذ اشتراكهما في علة وذلك المشترك هو امر صادق عليهما
صدقا ذاتيا او غير ذاتي كالحنو مثلا فانه امر لازم شامل لهما فيجوز
ان يكون علة ومن كان الامر كذلك لزم الغاء خصوص كونه اي ذلك
الوصف المقتضي للحكم قرابة ولاد لكن هذه الخصوصية وصف مناسب
للحكم معتبر فيلزم الغاء الوصف المناسب والعدول الى غير المناسب
والغاء هذا الوصف المناسب محذور فثبت ان حصول الحكم في محل
النزاع يوجب هذا المحذور فيكون محذورا وسيأتي جريان هذا عليه

فهذه المقدمات الاربع لابد من بيانها ليظهر ان محل النزاع
يوجب هذا المحذور اما بيان المقدمة الاولى وهي قولنا لو كان الفرع
مشاركا للاصل في الحكم لوجب تعليل هذا الحكم المشترك فيه
بالوصف المشترك بين الصورتين وهي الاولاد والاخوة ويدل عليه
اي على الوصف المشترك ان افتقار الحكم المعين الذي هو العتق
الى الوصف المعين وهو الحنو والرقة مثلا اما ان يكون ذلك الافتقار
لنفس ماهية ذلك الحكم بمعنى ان الاقتضاء الحاصل للمشترك
اقتضاء ذاتيا اما تحقيقا في نفسه او ظهورا وهذا بناء على ان الاحكام
لا بد لها من علل يقتضيها ذات الفعل او لشيء من لوازمها سواء كان اللازم
اعم او اخص او لامر خارج غير لازم بان يكون عرضا عاما او سببا
غريبا لهذا الحكم وهذا الثاني باطل لانه لو كان الامر كذلك لكان ماهية
ذلك الحكم مع جميع لوازمها غير تلك العلة فلا يضاف اليها لعدم الارتباط
بينهما وانما المحوج الى تلك العلة المعينة مقارن غير لازم فلما كانت
الماهية مع لوازمها غنية عنه وكان المقارن الخارجي يحوجها اليه فلو
حصلت الحاجة لزم ترجيح المقتضي الخارج الغريب على مقتضى الماهية
وهو محال وذلك لانا نقول المقارنة المذكورة منتفية والنسبة خارجة
عن الطرفين ولزوم الترجيح انما يكون عند تعدد المقتضي والسادس
في الاقتضاء واما اذا اقتضيا فلا ترجيح بلا مرجح لان الحكم لم يقتض
لذاته ولا للازمه وانما المقتضي هي المقارنة لامر آخر فهي واحد
كاقتضاء الكسوف للقمر حيلولة الارض بينه وبين القمر لا يقال
المقارنة لازمة لانا نقول لو كانت لازمة لما انفكت ولما بطل هذا

القسم على ما بينه ثبت ان احتياج هذا الحكم الى تلك العلة المعينة
اما لنفس ذلك الحكم او لشئ من لوازمه واذا كان الامر كذلك وجب في
كل ما يماثل ذلك الحكم في اقتضاء تلك العلة اقتضاء ذاتيا ولازما
ان يكون معللا بما يماثل تلك العلة واذا ثبت هذا وجب في الحكم المشترك
فيه بين الاصل والفرع ان يكون معللا بالوصف المشترك فيه بين
الاصل والفرع والجواب ان الحكم واحد فلا تعدد له والعلة واحدة لا
تعدد لها اصلا اذ الحكم وهو العتق مرتب على ملك القرابة المحرمية وهي مقتضية
لها اقتضاء ذاتيا اوليا وما ذا تحقق فلا اشتراك في شيء ليلزم المحذور
واما بيان المقدمة الثانية انه متى كان الامر كذلك لزم الغاء وصف
مخصوص اي بانه هو العلة دون ما عداه هو محل الوفاق بين الخصمين
وذلك مقطوع به اي بكونه علة لان الاصل والفرع لابد وان
يتباينا بخصوصيتها ففي الاصل خاصة هو انه قرابة الولاد وفي
الفرع خاصية انه قرابة المحرمية فلما كان المقتضي لحصول المقدمة
الاولى المشترك بين الصورتين دون ما عداه لزم الغاء خصوصية
كونه قرابة الاولاد وذلك الوصف مقطوع به والجواب انه لا الغاء
لما ذكر وانما يلزم الالغاء ان لو لم يعتبر اصلا وهو ممنوع فان الحكم
اذا ابتنى على عام هو مناط فاعتبار الخصوص لا حاجة اليه الا ترى ان
العلة قد تكون للنوع وقد تكون للجنس وكونها محل الوفاق لما فيها
من الاسدية في المحرمية وهي توضح العلية لان جهة الاسدية هي العلة
والمقدمة الثالثة ان خصوصية قرابة الاولاد وصف مناسب
معتبر دون غيره للحكم فنقول بيانه ان كونه مناسبا فلان

نعم

نعمة الاب على الابن اعظم من نعمة الاخ على الاخ وهذا معلوم بالضرورة
ولهذا قرن الله تعالى وجوب طاعة الوالدين بوجوب طاعة الله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واما تقرير
هذا المعنى في جانب الابن فلان الولد بعض وجزء من الوالدين قال
النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني وكون الكل مالكا لجزئه محال
فثبت ان قرابة الاولاد وصف مناسب وهي اي قرابة الاولاد معتبرة
لان الحكم حصل مقارنا لها والجواب انا نمنع انها بجهة خصوصها وصف
مناسب لجواز ان يكون العلة لجهة لعمها والضرورة لم تثبت جهة
الخصوص لعلة وما ذكر من الدليل يمنع من جهة دلالته على الخصوص
على انه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه
على ان مذهب المستدل يرى قياس الشبه وهو ابتنا الحكم على وصف
غير مناسب فاعتبار المناسبة هنا وعدم الحكم دعوى بعيدة والمقدمة
الرابعة ان الغاء الوصف المناسب غير جائز فهذا هو مجمع عليه
بين القايلين بالقياس واذا ظهر هذه المقدمات الاربع ثبت ان
القول بحصول العتق في الاولاد لحصول العتق في القرابة المحرمية
يفضي الى وقوع المحذور فوجب ان لا يحصل دفعا لهذا المحذور
والجواب انا لم نلغ الوصف المناسب بالكلية اذ لو الغي لم يترتب عليه
الحكم ثم الغي استقلاله بالعلية واعلم ان هذا الطريق طريق عام عندنا
اذ نريد اقامة الدليل على نفي حكم من الاحكام والحاصل ان الحنفية
حكموا بالعتق بالقرابة المحرمية لما ذكر الامام من المحذور المرتب على
اعتبار القياس فانه غير لازم لهم وقد قدمنا الجواب عن ذلك بل لورود

الحكم المبني على الوصف العام والعام شموله لما دخل تحته ضربة واحدة فالحكم مبني
على علته عموماً وخصوصاً قال صاحب الهداية ومن ملك ذا رحم محرم منه
عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ملك
ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة مؤبدة بالمحرمية
ولادا او غيره والشافعي رحمه الله يخالفنا في غيره له ان ثبوت العتق من غير
مرضات المالك ينفيه القياس ولا يقتضيه والاخوة وما يضاهيها نازلة
عن قرابة الاولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولهذا امتنع التكاتب
على المكاتب في غير الاولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما روينا ولانه ملك
قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد
ملغى لانها هي التي تفترض وصلها ويحرم قطعها حتى وجبت النفقة
وحرم النكاح انتهى فدل لفظ الهداية ان المؤثر في الحكم هو القرابة
المحرمة عملاً بما روي من الحديث والغاء الولاد في الاصل اي المتفق عليه
بين الخصمين لا يدل على ان اعتبار المناسب مطروح بالكلية بل معناه
امر وراءه هو مستند الحكم وقوله منه اي من نسبه اي من شخصه والرحم
في الاصل وعاء الولد في بطن امه سميت به القرابة من جهة الاولاد
وقوله محرم اي لا يجوز النكاح بينهما لو كان احدهما انثى ولا فرق
بين ان يكون المالك مسلماً او كافراً في دار الاسلام لعموم العلة فان
قيل اي رحم بين بين الوالد وفرعه وبين الفرع واصله قلنا تحقق
تقديراً واعلم ان ما ذكره الامام جار عليه في مذهب امامه فان حكم
الربوية ما قصد للطعم تقتضيهما او تداويا والحكم عليها بذلك يوجب
الغاء وصف مناسب وهو الاقتيات قال الشافعي كما نقله عنه المروزي

في مخصوص في باب الربا وانما حرمنا غير ما سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم
من ان كول المكيل والموزون لانه في معنى ما سمى اما المنصوص فستة
اشيا وردت السنة بها واجمع المسلمون عليها وهي الذهب والفضة
والبر والشعير والتمر والملح واختلف الناس فيما عداها فحكي عن جماعة
انه لا ربا فيما عداها ولا يجوز التخطي عنها الى ما سواها تمسكاً بالنص
ونفياً للقياس وطرحاً للمعاني وذهب جمهور الفقهاء ومثبتوا القياس
ان الربا فيما وراء المنصوص عليه الى ما كان في معناه وهي فرع عن
اثبات القياس وقد اختلف اصحاب المعاني فيها على مذاهب ذهب ابن
سيرين الى ان علة الربا الجنس فمنع التفاضل فيها حتى بيع التراب
بالتراب وذهب الحسن البصري الى انها المنفعة فمنع بيع ثوب قيمته
دينار بثوب قيمته ديناران وذهب ابن جبير الى انها تفاوت المنافع
في الاجناس فمنع التفاضل في البر والشعير وذهب ربيعة الى انها
الجنس الذي يجب فيه الزكوة من المواشي والزروع وذهب مالك الى
انها الاقتيات مع ادخار جنسه وذهب ابو حنيفة الى انها مكيل جنس
فاثبت الربا في كل مكيل وان لم يكن ماكولاً كالجص والنورة وذهب
سعيد بن المسيب الى انها مكيل او موزون جنس وذهب الشافعي رحمه الله
في الجديد الى انها ماكول جنس ومن اصحابه من قال مطعوم جنس وهذه
العبارة اعم اذا علمت هذا فكلما لم يثبت ولم النص لا يكون ثابتاً بالقياس
وما ذكره عن الامام ابي حنيفة رحمه الله لم يتوجه عليه شيء من المحذور على
انه لو سلم فربان ما ذكره يورد على ارباب هذه الاقوال فيقال مثلاً
عدم صحة بيع الشعير بالشعير لما فيه من الاقتيات المناسب للحكم وعدم صحة

بيع ما لم يبع الشغير بالشغير لما فيه من الاقيات المناسب للحكم وعدم صحة
بيع ما لم يتناوله النص مما امتنع بيع بعضه يوجب الغاء وصف مناسب
وهو الاقيات وهكذا الى المقدمات الاربع ولما ذكرت هذا الدليل
في المحفل صعب فهم على القوم لان هذه المقدمات غير مناسبة للمقدمات
التي القوها وسمعوها فاضطربوا اضطرابا شديدا في معرفته
وفهمه وصار بعضهم ناصرا مقررا لهذا الكلام والبعض الاخر مبطلا واخذ اعناق
ووقعت الخصومة فيما بين الفريقين وقرب الامر من وقوع الشتائم
فقلت للقوم انا لما سمعتكم هذا الكلام من جانب الشافعي فان شئتم
اسمعتكم كلاما غريبا احسنا لطيفا من جانب ابي حنيفة في هذه المسألة فقالوا
وما ذلك الكلام فقلت القول بعدم وقوع العتق في الاخوة يفضي
الى التعارض بين النصين والتعارض بين النصين محذور فوجب
القول بحصول العتق دفعا للمحذور ولانه اعظم من المحذورين
السابقين وبيان افضائه الى التعارض انه اذا اشترى اخته فلو قلنا
انه لا يعتق فهي لكونها مملوكة له وجب ان يحل وطئها والا لاختل الغرض
من صحة البيع لقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم ولكونها اختا له وجب
ان لا يحل وطئها لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم
فثبت ان بقاء الملك عليها يفضي الى هذا التعارض بين هذين النصين
والتعارض محذور فوجب حصول العتق ازالة لهذا التعارض
وهذا من معارضة فلما سمعوا هذه النكتة الغريبة طابت قلوبهم
وقاموا من ذلك المجلس بالفرح والسرور وقوله نكتة اشارة الى ان
هذا المقال منه ليس رجوعا عما قاله اولا لان الشافعية لما ورد عليهم

ذكر

ذلك خرجوا عن الالتزام ذلك فليرجع الى ذلك في كتب فروعهم المسألة
الثالثة عشر مر على لساني في بعض الايام حين كنت ببخارا ان القول
بوقوع تكليف ما لا يطاق ليس ببعيد فصعب هذا على اكثر فقهاء الحنفية
وبالغوا في الاستبعاد واما بدلائل او بمجرد الانكار فقلت لهم انتم اصحاب
البحث والنظر وارباب الانصاف والذكاء ولا يليق بكم الاصرار على الاستبعاد
فان رضيتم بذلك الدليل فاقول والا فالسكوت اولى فلما سمعوا هذا
الكلام فقالوا فاذكر الدليل فقلت تعلمون ان مذهب ابي حنيفة ان
الاستطاعة هذه مقدمة لاثبات ما هو بصدده من رد استبعادهم
ولا مانع في العلوم ان يكون بعض المسائل مقدمة لبعض اخر وعلى
الخصوص في الجدل ومبادي التعليم والا فالمقدمة هي من افراد المدعى مع
الفعل لا قبله وفي تفسير المولى ابي السعود العمادي في قوله تعالى اياك نستعين
وحقيقتها اي الاستعانة طلب المعونة على ايقاع الفعل واحداثه اي
افاضة القدرة المفسرة عند الاصوليين من اصحابنا بما يتمكن به العبد
من اداء ما لزمه المنقسمة الى ممكنة وميسرة وهي المطلوبة باياك نستعين
انتهى وهذا يدل على انها قبل الفعل التكليفي ولعل مراده هي سلامة
الاسباب لفهم الخطاب قال النور الصابوني الاستطاعة والعزم
والقدرة اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين
وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية
وقال الكرامية والضرارية ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف
للقادر وقال اهل السنة والجماعة مقارنة للفعل لان القدرة
الحادثة عرض والعرض لا يبقى زمانين انتهى ملخصا وعلى هذا الادعى

لقوله ان مذهب ابي حنيفة الخ وقد اختلفوا في وقت توجه الامر فالجمهور
يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما والاكثر
يستمر حال المباشرة وقال امام الحرمين والغزالي ينقطع وقال قوم ومنهم
الامام الرازي لا يتوجه الا حال المباشرة قال صاحب جمع الجوامع وهو
التحقيق واعترض عليه بانه يلزم عدم العصيان بتركه واجيب بان العصيان
لتلبسه بضده وهو ترك المامور به قوله فعلى هذا متفرع على ما ذكره المذهب
القدرة على الايمان لا تحصل الا حال حصول الايمان فقبل الايمان
القدرة على الايمان مفقودة ولا شك انه اي المامور بالايمان العادم
للقدرة هو مامور بالايمان فثبت انه حصل الامر بالايمان مع عدم
القدرة ولا معنى لتكليف ما لا يطاق الا ذلك فبقوا ساكتين
مبهوتين عن الجواب لعلهم انما بهتوا عن الجواب فان ما ذكره اولا من الدعوى
لم يحررها فان التكليف بما لا يطاق اما ان يكون لذاته كقلب الحقائق
والجمع بين النقيضين فهذا اختلف في جوازه مع الاتفاق على عدم
وقوعه واما ان يكون لا لذاته وانما هو لفقد شرط العقلي وهو الامتناع
بالغير كمن علم الله انه لا يؤمن فلا خلاف في جوازه وانما الخلاف في وقوع
التكليف والمختار الوقوع واما ان يكون لامتناعه عادة فلا خلاف
في جوازه ووقوعه كالطيران من الزمن قلت ومما يدل على ذلك ان الله تعالى
كلف ابا لهب بالايمان ومن جملته ذلك تصديق الله تعالى في كل ما
اخبر به ومما اخبر به انه لا يؤمن وهذا التكليف بالجمع بين النقيضين
فلما سمعوا هذا الكلام قلت لهم الدليل مركب من ثلاث مقدمات
وهي قولنا مكلف بالايمان وثانيها ومن الايمان تصديق الله في

كل

كل ما اخبر به وثالثها قولنا ومما اخبر به انه لا يؤمن ومتى كانت هذه
المقدمات الثلاثة لزم كونه مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن ففكروا
حتى تعرفوا انه على اي هذه المقدمات الثلاث يمكن ايراد المنع على مقدمة
من هذه المقدمات نفر الباقون وقالوا هذا المنع باطل وطالت الخصومة
بينهم وبقيت ساكتا غير محتاج الى البيان والتقرير لان كل منع يذكره
الواحد منهم اطبقوا على تضعيف كلامه وتحرير محل الخلاف كما صرح
به من عاصر الامام وناظره وهو النور الصابوني وقال في بداية الاصول
قال المقول في تكليف ما لا يطاق قال اصحابنا رحمهم الله تعالى لا يجوز من الله
تعالى ان يكلف عباده ما لا يصح وجوده منهم خلافا للاشعرية وذلك
لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد
بالمشي فلا ينسب الى الحكيم جل جلاله وحقيقته ان التكليف الزام ما فيه
الكلفة للفاعل ابتلاء بحيث لو اتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه
وهذا انما يتحقق فيما يتصور وجوده منه لا فيما يستحيل انتهى كلامه
فدل كلامه هذا ان المفروض للخلاف انما هو هذا النوع منه واما
ما ذكره من ان التكليف حال انتفاء القدرة فلا يصح ان يكون مما
يدل على جواز التكليف بما لا يطاق وانه فرد من افراده لما تقدم نقله
من كلام النور الصابوني فانه علل ذلك بالقدرة عرض وهو لا
يبقى زمانين لانه امر بايقاع المامور مع عدم قدرته عليه حال عدمها
حتى يلزم مدعاه فليتامل واما ما ذكره من ان ابا لهب امر بان يؤمن
بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فالجواب
عنه بما حررناه في نهاية مدارك العقول بشرح مختصر الاصول نقلا عن

عن التفتازاني حيث قال ولقائل ان يقول ان الايمان ان كان التصديق
في الجملة لم يلزم من التكليف بالايمان التصديق بكل وهذا النص
وان كان التصديق بكل كان نفيه في لا يؤمنون سنوف رفع الايجاب الكلي
لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق بشيء وهذا هو التصديق وليس الدليل
بطائل كما ظن انتهى وما اجاب به بعضهم من ان الاخبار ناسخ في حقه
التكليف رده ابن حجر بردي بان ذلك باطل بالاجماع لاقتضائه ان لا
يستحق العقاب بتركه وغيره ان وجوب الايمان لا يحتمل النسخ على ما قرر
في بابه قال الشارح السبكي واجاب القرافي بان ما يحيل التكليف بالجمع
بين الضدين ليس كذلك وانما يكون مكلفا بالجمع بينهما لو كلف بان
يؤمن وبان لا يؤمن وليس كذلك الصواب حذف الواو وانه كلف بان
يؤمن بان لا يؤمن وهو مدلول الامر بالايمان واذا كان مكلفا بان
يصدق الخبر بان لا يؤمن لا يلزم ان يكون مكلفا بجعل الخبر صادقا
الا ترى ان الصادق اذا اخبرك ان زيدا سيكفر غدا يجب عليك تصديقه
ثم يحرم عليك ان زيدا كافر وابو جهل والحالة هذه انما كلف بان يصدق
بان لا يؤمن سواء كان على الجملة او على التفصيل لا بان يجعل الخبر
صادقا ويسعى في عدم ايمان انتهى هذا ما حررناه وقد رد هذا السؤال
المورد الصابوني فقال فان قيل اليس انه كلف ابا جهل وفرعون
بالايمان وعلم انهما لا يؤمنان وخلاف معلوم الله تعالى محال قلنا
اول ما يلزم على هذا السؤال مخالفة الاجماع ثم تكذيب اخبار الله تعالى
اما مخالفة الاجماع فلان الامة اجمعت على ان تكليف ما ليس في
الوسع ليس بكائن وانما الاختلاف في جوازه عقلا واما تكذيب الخبر

قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمحال ليس في وسع احد انتهى المراد منه
فدل على ان الامتناع انما جاء لكونه على خلاف ما علم الله المسئلة الرابعة
عشر مذهب اهل ما وراء النهر ان الله تعالى متكلم بكلام قديم بذاته
منزه عن الحروف كما هو مذهب الاشعري الا ان الفرق ان الاشعري
يقول ذلك الكلام يصح ان يكون مسموعا وابو منصور الماتريدي
واتباعه من اهل ما وراء النهر فانهم يقولون انه يمتنع ان يكون ذلك
الكلام مسموعا فتكلموا معي في هذه المسئلة فقلت لهم ان المعتزلة استدلوا
على امتناع الرؤية فقالوا ثبت بالدليل انه ليس بجسم وليس مختصا بالجهة
وليس له شكل ولا كون ولا لون فلم قلتم ان الوجود الموصوف بهذه
الصفات امتنع رؤيته وباي دليل عرفتم هذا الامتناع فان القدر الذي
على الامتناع في الكلام الازلي هو القدر الدال على امتناع الرؤية من
طرف المعتزلة فان المرئي لا يمكن ان يرى بما ذكروه من الشروط ولذلك
قال وانا اقول كما انه يستبعد رؤية موجود لا يكون جسما اي جوهرا
ولا حاصلا في جهة معينة فان كان هذا الاستبعاد معتبرا فليكن
معتبرا في الموضوع وح يلزمكم ان تحكموا بامتناع رؤيته وان كان باطلا
في الموضوع لهذا البحث وح يلزمكم ان تحكموا بانه لا يمتنع سماع كلام لا يكون
حرفا وصوتا فانقطعوا عن الكلام وعجزوا عن الفرق ولهم ان يدعوا
ان هذا قياس مع الفارق فان الذوات لها امتياز بانفسها والصفات
لها امتياز بتبعيتها واما عوارض الاوصاف فلا امتياز لها اصلا والمصحح
هو القدر الجامع بينها وهو الموجود ولا يلزم من كون الوجود مصححا
للرؤية ان يكون مصححا للسماع بل مقصوده من الصوت والحرف وهو

عنه منزه ثم يكون على مذهب الماتريدية معنى قوله تعالى فاجره حتى يسمع
كلام الله اي ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان اي ما يدل عليه وكما يقال
انظر الى قدرة الله اي ما يدل عليها وذهب ابن فورك الى ان المسموع عند
قراءة القاري شيئان صوت القاري وكلام الله وقال الباقلاني في كلام
الله غير مسموع على العادة ولكن يجوز ان يسمع كلامه من شاء من خلقه
على خلاف العادة وعندها اولاه والشيخ الاشعري سمع موسى كلام الله
من غير واسطة حرف وصوت وفي هذا المقام كلام في تحقيق كلامه تعالى
فليرجع اليه من اراده المسئلة الخامسة عشر لما ذهبت الى سمرقند
وبقيت سنين ثم عدت الى بخارا تكلمت مع الرضي النيسابوري
مرة اخرى في مسئلة خلافية بين الشافعية والحنفية فقلت خيار المجلس
ثابت في عقد المعاوضات خلافا للحنفية اقول قال في الهداية
واذا حصل الايجاب والقبول لزم البيع ولا خيار لواحد منهما الا من
عيب او عدم رؤية وقال الشافعي رحمه الله تعالى يثبت لكل منهما خيار المجلس
لقوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ولنا ان في الفسخ
ابطال حق الاخر فلا يجوز والحديث محمول على خيار القبول وفيه
اشارة اليه كانهما متبايعان حالة المباشرة لا بعدها فيحتمله فيحمل
عليه انتهى وما استدل به على مدعاه وهو قوله الدليل عليه انه لم يرض
كل من المتعاقدين باللزوم كما ادعاه الرضي النيسابوري لعدم ما
يدل عليه لا لفظا ولا معنى فوجب ان لا يحصل وانما قلنا انه لم يرض
باللزوم لانه رضي بالبيع فقط غير منضم اليه شيء آخر لان الكلام
فيما اذا قال البايع بعت والمشتري اشتريت ولم يذكر كل واحد منهما

شيئا آخر يدل على اللزوم ولا عدمه ولم يتفرقا وانما قلت ان الرضا بالبيع
لا يكون رضا باللزوم بحسب اللفظ بان يكون مدلوله المطابقي لانه
اتفق اهل الشرع على ان البيع ينقسم الى البيع الجائز واللازم ولو كان
كما قلتم لزم بطلان هذا التقسيم واللازم باطل فالملزوم مثله فلما كان
مسمى البيع منقسما الى هذين القسمين وثبت في صريح العقل ان ما به
المشاركة مغاير لما به المباينة ثبت ان كونه بيعا مطلقا غير كونه لازما
وايضاح هذا انه لو كان موضوعا لخصوص كونه لازما لزم عدم الاشتراك
ولزم ان يكون ما به المشاركة عين ما به المباينة وانه باطل وقدمنا الكلام
في اول المسائل وانما قلنا لا يدل عليه بمعناه لان الدلالة المعنوية
عبارة عن دلالة الملزوم على اللازم الضروري او اللازم الغالب
وخصوص اللزوم ليس من لوازم البيع المطلق لا قطعا ولا ظاهرا اما انه
ليس من لوازمه اي البيع قطعا فلان البيع بالاطلاق جهة الاشتراك
واللزوم جهة الامتياز يمتنع كونها لازمة لجهة الاشتراك والا
للزم ان يكون جهة الخصوص عامة والعموم خاصة وهذا باطل قطعا
واما انه ليس من لوازمه ظاهرا فلان المبايعات تراد لطلب الربح ودفع
الخسران فاذا وجد سلعة لا يعرف كيفية الحال فيها فان لم يقدم على
شرائها فاتته تلك السلعة فيفوته الربح وان صار بيعا لازما بمجرد
البيع لم يقدر على مهلة التروي والتفكر فيلزم الخسران وان حاول شراءها
بشرط الخيار فلعل البايع لا يساعده عليه فثبت ان الاصلح ان ينعقد
البيع غير لازم في محل العقد واذا كان الاصلح الاصوب ليس الا ذلك
امتنع القول بكون اللزوم للبيع بدون خيار المجلس من لوازم ماهيته

البيع غالبا فثبت ان اللزوم ليس من لوازم البيع لا ظاهرا ولا قطعا
و بناؤ على الاصلح بنا فى مذهب الشافعية فان الاحكام لا تعلل
بالاصلح فقلت انه لو لم يوجد الرضى باللزوم فوجب ان لا يحصل اللزوم
بالوجوه الاربعة التى ذكرناها فى مسئلة ان التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول
البيع بالغبن الفاحش وقد قدمنا الجواب عنها اوايل المسائل والاعادة
تطويل بلا طائل قال الرضى النيسابوري هب ان البيع اي سلمنا ان البيع
من حيث انه بيع اي ليس موجودا فيه قيد بل هو ماهية مجردة عن سائر
الاعتبارات قد يشترك بين البيع الجائز والبيع اللازم فلم قلت ان
البيع المسكوت انما اخذ من قوله لم يذكر شيئا فان عدم ذكر شئ هو
السكوت فكان المطلق غير المقيد بالسكوت فاذا كان هذا مشتركا
فلم يلزم ان يكون المقيد بالسكوت عن شرط الخيار هو مشترك فيه
بين البيع الجائز واللازم للاستيان بينهما بالاطلاق والتقييد وهذا
قدح فى الدليل نقضا ووضع ونبين موضع الغلط قلت لما ثبت ان
البيع من حيث هو لا اشعار له باللزوم فنقول حينئذ وجب ان يتناول البيع
المسكوت عن اثبات شرط لا يكون مستلزما للزوم لان البيع مع السكوت
بيع مع قيد عدمي لان السكوت عدمي والعدمي لا يصلح ان يكون
موجبا للزوم كما انه لا يصلح ان يكون جزءا مقوما للماهية اما ان
السكوت عدمي فلان المسكوت معناه اي مفهومه انه لم يقل شيئا
ولم يفعل امرا عين المتكلم مما يدل على عدم اللزوم او على اللزوم بتنزيل
الفعل منزلة القول ولم يتصرف فى قول ولا فعل بان يقول فسخت او
امضيت او يتفرقا بابدانهما او يتصرف احدهما فى المبيع فى مجلس العقد

ولا شك

ولا شك ان هذا المعنى عدم محض اي فرد من افراده فانه لم يحصل ما يدل
على اللزوم ولا على عدمه واما ان القيد العدمي لا يمكن ان يكون علة
اي محصلا للامر الوجودي وهو اللزوم فبيانه ان قولنا انه علة نقيض
قولنا انه ليس بعلة وقوله ليس بعلة عدم محض وقولنا انه علة رافع
لقولنا انه ليس بعلة ورافع العدم الثبوت لا محالة هذا بناء على ان نقيض
كل شئ رفعه وجرى عليه جماعة من المحققين كما هو مبين فى شرح التجريد
للعلامة القوشجي فثبت ان يكون المفهوم من قولنا علة قيدا ثبوتيا
فلو وصفنا العدم المحض بكونه علة يلزم قيام الصفة الموجودة
وهي الوصف بالعلة لانها من الاوصاف الثابتة ولا يليق الا ما هو ثابت
بالعدم المحض والنفي الصرف وانه محال ولك ان تقول لا نسلم ان مفهوم
العلة مطلقا وجودي فلو كان كذلك لما صح الحكم على عدم الشرط
بانه علة لعدم المشروط ولا عدم العلة علة لعدم المعلول فالعلة
اعراضنا فى لانه امر ثبوتي كما قرر وسيصرح به فقوله فقال النيسابوري
ثبت ان هذا الدليل يدل على ان العدم ليس بعلة فلم قلتم انه لا يكون
جزء العلة فانه لا يلزم من امتناع كونه علة مستقلة امتناع كونه جزء علة
فان الشئ بانضمامه الى غيره منفردا او على اي يترتب عليه اثاره ونحن
لا نقول ههنا ان السكوت تمام العلة الموجبة لحصول اللزوم فنحن
ما جعلنا العدم تمام العلة وانما جعلناه جزء العلة فالدليل على ان
العدم لا يجوز جعله جزء العلة ويترتب على المجموع اثاره قلت جزء العلة
علة تامة لعلية العلة على معنى ان العلية انما تحققت به فلا فرق
بينهما فى الاستحالة المذكورة فلما ثبت انه لا يكون علة تامة لا يكون

جزء علة وانما قلنا جزء العلة علة تامة لعلية العلة لانه اذا حصل
جميع اجزاء العلة سوى هذا القيد العدمي [illegible] المعلول لم يكن هذا
القيد العدمي معتبرا وقد فرضناه معتبرا هذا خلف واما اذا حصل
هذا القيد العدمي فان لم يحصل المعلول افتقر الى انضمام قيد اخر
اليه وهذا يقدح في قولنا ان جميع الاجزاء المغايرة لهذا القيد العدمي
كان حاصلا ولما بطل القسمان ثبت ان عند هذا القيد العدمي لا يصير
علة الحكم وعند انضمام هذا القيد يصير علة فثبت ان هذا المجموع صار
علة بعد علة بعد ان لم يكن علة ولا علة لحصول تلك العلية
الا هذا القيد العدمي فثبت بهذا البرهان ان جزء العلة علة تامة
لعلية العلة فلو جعلنا العدم جزء من العلة لزم جعل ذلك العدم
علة تامة لتلك العلية لان العلة التامة جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء
ويمكن ان يقال السكوت وان كان عدميا لكن جعل علامة على الرضى
باللزوم كما ان سكوت البكر كذلك على ان ما ذكر من التقريرات جريا
على مقالة الفلاسفة والا فالشرايع تنبو عن هذا المقال الا في مطارح
الجدال فالحق ان الشرعيات تكون امارات وجوديات وعدميات
كما هو مقرر في الاصول على ان الخلاف في المقام انما يتحقق بعد تعيين
الوضع فللامام ابي حنيفة ان يقول هو موضوع للزوم وللامام
الشافعي للقدر المشترك فلا خلاف ح وقد تقدم ذلك ولما دللنا
على ان البيع يمتنع كونه علة ثبت ايضا انه يمتنع كونه جزء علة فاحسن
القوم هذه الكلمات ثم ان الشيخ الرضي اورد دخلا ثالثا فقال هب
ان مسمى البيع قدر مشترك بين البيع الجائز وبين البيع اللازم الا ان

فانه لم يحصل

قول

قول الرجل لغيره بعت واشتريت فرد معين خارجي من الافراد الداخلة
تحت الماهية الكلية اذ هي موجودة في هذا الخارج لما قدمنا من ان
وجود الماهية في الخارج في فرد خارجي لانها جزء مع التشخص الخارجي
فلم قلتم ان هذا الفرد الخارجي المدلول عليه بقول كل واحد من المتعاقدين
مشترك فيه بين الجائز واللازم وهل هذا الا باطل قلت انما قلنا
ذلك لما ثبت ان ماهية البيع المطلق لا توجب اللزوم اي لا تقتضيه
اقتضاء ذاتيا ولا تستلزمه لا قطعا ولا ظاهرا كما قدمناه وجب ان
لا يكون هذا المعنى وهذا التشخص موجبا للزوم اصلا لانه ثبت
في العلوم العقلية ان تعين الشيء وهو هنا الحاصل من قولهما بعت
هذا او اشتريته وهذا تسليم للتعين وقدح في صلاحيته للعلية قيد
عدمي وقد دللنا على ان القيد العدمي لا يصلح للعلية وانما
قلنا ان التعين قيد عدمي لانه لو كان التعين قيدا وجوديا
لذلك القيد له تعين اخر فيلزم ان يكون للتعين تعين وذلك يوجب
التسلسل فثبت ان التعين لا يصلح ان يكون علة لحصول اللزوم
وهو المطلوب ويمكن ان يقال ان التعين امر وجودي وما ذكر من
التسلسل ممنوع لجواز ان يكون تعين التعين بنفسه لا بامر اخر كما قررناه
في شرح خلاصة التوحيد ولما اجيب عن هذه الشبهات الثلاث التي
ذكرها الرضي النيسابوري فتوش الكلام عليه وجعل يفر من هذا
الدخل الى الدخل الاول تارة والى الدخل الثاني اخرى واتى بالاضطراب
العظيم والشغب الشديد وكان قد حضر معه من اصحابه ما يقرب من
اربعماية فقلت ايها الشيخ انه قد اشتهر عنك انك رجل محب

للعدل والانصاف بعيد عن الخبط والاضطراب فانا التمس منك ان
لا تترك تلك الطريقة المحمودة في هذا اليوم فلما سمع هذا الكلام
استحسن وقال معاذ الله ان اخوض في الاضطراب فقلت له اما تلك
الدخلات فقد كانت معلومة وقد اجبت عن كل واحد منها بما سبق
واما هذا الكلام الآن فلا ادري انه اعادة تلك الدخلات
الثلاث او دخل رابع جديد فلا يليق بفضلك ان تلحض مني على
الخوض فيه نفيا او اثباتا فاستحسن وسكت ثم قال بعض الحاضرين
من هذا الدليل يبطل مذهبك لان البيع مفهوم مشترك بين الجايز
واللازم كما يمتنع كونه البيع سببا لحصول اللزوم فكذلك يمتنع كونه
سببا لحصول الجواز فوجب ان لا يبقى هذا البيع جايزا واذا لم يكن
جايزا كان لازما اذ لا واسطة بينهما فقلت هذا الدخل احسن شيء
يمكن ايراده على هذا الدليل وقد كان معلوما مقررا عندك ولا يمكن
ذكر الجواب عنه الا بالرفق والسهولة ثم قلت ههنا مقدمة في
المعقولات وهي انه لا يمتنع كون الشيء ممكنا في ذاته ثم يصير
واجبا لغيره لكنه يمتنع كون الشيء واجبا لذاته ثم يكون ممكنا لغيره
ولذلك الممتنع لذاته وبرهانه في الكتب العقلية وحررناه في شرحنا
لعقايد المغربي المسماة باضاءة الدجنة اذا ثبت هذا فنقول عقد
البيع انعقد عند الاطلاق عما يدل على اللزوم جايزا لذاته ان انضاف
اليه سبب يوجب اللزوم يصير لازما وعلى هذا التقدير يكون
جايزا لذاته لان ما بسبب غيره وهذا معقول فان لم يوجد سبب
اللزوم بقي على الجواز الاصلي لان سبب العدم ليس الا عدم السبب

وقد علل هنا العدم بالعدم اما لو قلنا انه انعقد لازما لذاته ثم
يصير جايزا لاجل السبب المنفصل كخيار الروية وخيار الشرط
كان جاريا مجرى ما يقال ان هذا الموجود واجب لذاته ثم صار
ممكنا بسبب منفصل وهذا القول مخالف للمعقول فثبت ان
الفرق ظاهر بين البابين ويمكن ان يجاب بانه انعقد لازما مشروطا
بانتفاء الموانع والسبب المنفصل مانع منه فليتامل ولما سمع الوصي هذا
الكلام قال بصوت خفي انه لا يمكن ان يذكر في الفقهيات كلام احسن
من هذا ثم ان القوم اوردوا الكلمات المالوفة المذكورة في المسئلة وثبت
ان شيئا منها لا يمس كلامي وختمت المسئلة وانطلقت الالسنة القوم
بالمدح والثناء والتعظيم وكان الاكابر منهم يجيئون الي ومن الله
الفضل والكرم المسئلة السادسة عشر لما ذهبت الى سمرقند وكان
قد وصل الي الصيت العظيم من الزينا العيلاني ولعمري لقد كان رجلا
مستقيم الخاطر حسن القريحة الا انه كان قليل الحاصل وكان بعيدا عن
النظر ورسوم الجدل فلما دخلت سمرقند دخلنا الى داره في الحال وكنت
قد سمعت انه رجل عظيم التواضع فلما دخلت داره وجلست مع اصحابي
بقيت زمانا طويلا في انتظاره وترك الطريقة المشهورة في التواضع
وحسن الخلق فتاذيت بسبب ابطائه في الخروج وتاشرت جل الهذا
السبب ولما خرج وجلس ما اكرمته اكراما كثيرا بل كنت اتى بافعال
واقوال تدل على اهانته وذلك لان المكافاة في الطبيعة واجبة
فلما تسارعنا الى داره عن ظن انه كريم النفس بعيد عن الاخلاق الذميمة
ثم انه لما قابل ذلك الاحسان بالاساءة وقع في خاطري مقابلة اساءته

بما يليق بها جريا على مقتضى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكنت قد
سمعت ان الناس يعترضون عليه تصانيفي كالملخص وشرح الاشارات
والمباحث المشرقية وسمعت ايضا انه صنف كتابا في حدوث العالم فلما شرعنا
في الحديث قلت سمعت انك صنفت كتابا في حدوث الاجسام فقال ان
ابا على ابن سينا صنف رسالة في الجواب عن الدلائل المذكورة في ابطال
حوادث لا اول لها واني اجبت عن تلك الرسالة وبينت ان كلامه ضعيف
فقلت يا سبحان الله القول بان الجسم. الجسم ما قبل الابعاد الثلاثة واقل
ما يتركب منه ثلث جواهر على المختار وذهبت الحكماء الى انه مركب من الهيولى
والصورة فالهيولى جوهر مستعد لقبول الابعاد والصورة جوهر
بحصولها تحصل الابعاد المذكورة بالفعل وهي علة لظهورها وهل
الجسم مركب من اجزاء يمكن تناهيها او لا يمكن او متناهية بالفعل او لا
خلف بينهم والحركة اختلفت في تحديدها فالذي يكشف عن حقيقتها
واختاره الامام في نهاية العقول في دراية الاصول انها عبارة عن
حصولات متتالية والسكون عبارة عن حصول واحد في حيز واحد في احياز متتالية
فالتفاوت بينهما انما هو بالدوام وعدمه فاذا ثبت ان احدهما امر وجودي
لزم في الاخر كذلك ضرورة توافقهما في الحقيقة انتهى فقوله في
احياز متتالية شامل للحركة في الكم والاين واطلاق الحركة على الاول
مجاز دون الثاني ولا تعرض للحركة لشيء من انواع الاعراض غير المذكورة
الا تبعا ولا تعرض للجوهر اصلا فانه ليس له الا حين واحد وعرض الكون
والفساد يخرج عن فصله المقوم له فقط فلا حركة على هذا التعريف
فيه باعتبارهما. يحتمل وجهين الاول ان يقال ان الجسم في الازل

كان

كان متحركا وهو قول ارسطاطاليس واتباعه والثاني ان يقال انه كان
في الازل. ساكنا ثم تحرك فهذان قولان متغايران فهب انك ابطلت
القسم الاول كما هو مذهب ارسطاطاليس وابي على بمجرد ابطال ذلك
القسم لا يثبت حدوث الجسم على القولين لانه لا تلازم بينهما. في الدليل
على جواز القسم الثاني وهو القول بان تلك الاجسام كانت ساكنة. فيه
ان السكون السابق ان كان امرا وجوديا وقد حكم بازليته فبطل القول
بانها كانت ساكنة ثم تحركت وان كان عدميا فيلزم ان الاعدام تتمايز
في الازل بدون مضافاتها وهو باطل فلعل بينا الغيلاني امتصاص
على الاول لهذا فليتامل. فقال العزيز الغيلاني اني لا اتكلم في هذه المسئلة
الا مع ابي علي فلما ابطلت قوله بالحركات الازلية. وقد اختلف في
الحركات هل هي ازلية بالنوع او بالشخص فيه قولان المختار الاول
كفاني ذلك في اثبات حدوث الاجسام. وقد اعتمد غير واحد من
المحققين ومن يرجع الى نهاية مدارك العقول للامام علم ان ما اورده
على الغيلاني ليس الا بمجرد الافحام في الجدال. فقلت له فاذا جاءك محمد
ابن زكريا الرازي وقال لست ارى علي باني لا اعتقد كون الاجسام
متحركة في الازل بل اعتقد انها كانت ساكنة في الازل ثم انها تحركت
فيما لا يزال فكيف يبطل قوله وباي طريق تدفع مذهبه فاصر الغيلاني
على قوله اني لا التزم اقامة البرهان على حدوث الاجسام. على كل الاقوال
وانما التزم ابطال قول ابي على فقلت فعلى هذا الطريق لا يكون البحث
بحثا علميا عقليا. لانه انما يكون كذلك اذا كان موصلا الى قاطع عقلي
وانما هو نوع من انواع المجادلة مع انسان معين على قول معين.

التزم قايله فيصل المجادلة معه الى هدم وضعه ويصالح الى الالزام
او الافحام * ثم قلت هب انا نكتفي بهذا القدر فاذكر الدليل الذي دل
على فساد القول بحوادث لا اول لها فقال الدليل عليه انه لو لم يكن لها
اول لكان قد دخل في الوجود ما لا نهاية له في الوجود محال قلت * شروع
في ابطال الدليل من حيث التركيب لانه لا يستدل بالشيء على نفسه والا لزم
الجهالة فيه فلا استدلال اصلا * ما الذي عنيت بقولك انه لو كان لا اول
للحوادث لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود فان عنيت انه يلزم الحكم
بدخول حادث قبل حادث لا الى اول في الوجود ثم يصير التالي عين
المقدم ويصير كانك قلت لو كان كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى
اول لزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول وعلى هذا
التقدير يصير التالي في هذه الشرطية عين المقدم وهو فاسد وان
عنيت بقولك لكان قد دخل في الوجود شيئا اخر سوى ما ذكرناه فاذكر
تفسيره حتى نعرف انه هل يلزم من ذلك المقدم هذا التالي ام لا فتغير
وجهه واضطرب عقله وقال لا حاجة بنا الى تفسيره بل نقول
ان دخول ما لا نهاية له في الوجود محال على جميع التقديرات والعلم
بامتناعه ضروري فقلت وعلى تقدير ان يكون المراد من دخول
ما لا نهاية له في الوجود هو كون كل واحد منها مسبوقا بالاخر
لا الى نهاية اوله كان ادعاء دخول ما لا نهاية له في الوجود هو
كونه عبارة عن ادعاء انه يمتنع كون كل واحد منها مسبوقا باخر لا الى
اول فهذه القضية ان كانت معلومة الامتناع بالبديهة فكيف
شرعت في اقامة البرهان على ابطالها لان البديهيات غنية عن الدليل

ودخول ما لا نهاية له

وان

وان كانت غير بديهية افتقرت الى الدليل ولما لم يذكر لقولك يلزم دخول
ما لا نهاية له في الوجود الا مجرد كون كل واحد منها مسبوقا بالاخر
لا الى اول ثم يلزمك كون الدليل عين المدلول وذلك باطل لان
مجرد تغيير العبارة لا يحصل المطلوب * هذا كلامه والحاصل ان ما
ذكره الرازي لا يغني في ذكره غيره ودفع الشبهة التي اوردها الامام عليه
لان معناه لو لم يكن لها اي لو لم يكن للحركات اول لزم دخول ما لا
نهاية له من المعلولات لها في الوجود مع انا نقطع بان الموجودات
مترتبة في الوجود والحاصل ان الوجوه المحتملة اربعة وذلك انه اما
ان تكون محدثة الذات والصفات او قديمتهما او الذات محدثة
الصفات او الصفات محدثة الذات وهذا الرابع لم يذهب احد اليه
فالاول قال به المسلمون واليهود والنصارى والمجوس والثاني قال
به ارسطاطاليس واتباعه وغيرهم من القدماء ومن المتاخرين الفارابي
وابن سينا وارادوا بقدم صفاتها الصفات القارة كالشكل والمقدار
واما الحركات والاوضاع فيهما حادثان ومسبوق باخر لا الى اول
والعناصر قديمة بموادها بحسب شخصها وصورها الجسمية قديمة
بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة
لا الى اول الثالث قال به من كان قبل ارسطاطاليس من الحكماء وجميع
الثنوية استدل الاول بوجوه ثلاثة الاول وهو ما اورده الامام
في تصانيفه وتقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت
ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن
ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انه لا واسطة بينهما لكنه

ليست ساكنة فيه فتكون متحركة فيه لكن يمتنع ان تحركها فيه اذ الحركة تنافي
الازل لانها حصول امر بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره
يقتضي المسبوقية بالغير والازل يقتضي اللامسبوقية فبين اللازمين
تناف وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات فثبت امتناع تحركها
ازلا فثبت انها ساكنة فيه واما بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت
ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد فلانا لاجسام
فانا نشاهد الحركة في الفلكيات والعنصريات ولا جسم عند الخصم
الا هذان ومن اراد تعميم الدلالة في الاجسام فهو موقوف على برهان
انها متماثلة ثم لا يخفى ان منافاة الحركة للازل مبني على ان كل حركة
من الحركات لا تكون ازلية سواء افسر الازل بنفي الاولية او باستمرار
الوجود في ازمنة مقدرة في جانب الماضي واما نوع الحركة فانه لا ينافي
فان النوع باق مع الامر الذي يقتضي والذي حصل والثاني ان كل جسم
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث حادث وعلى هذا جمهور
المتكلمين وشرح الامام في مختصر نهاية مدارك العقول والثالث
توجيهين الاول انها ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى
فالحكماء مركبة من الهيولي والصورة والمتكلمون من الجواهر الفردة
واما الكبرى فكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير
ممكن والثاني انها متعددة وكل متعدد مفتقر والتعدد دائما
نشا من اختلافها واختلافها لا لاختلاف وعللها المغايرة لها فتكون ممكنة
ولكل ممكن سبب وسببه لو كان موجبا فيلزم دوام جميع ما يصدر عنه
بوسط او بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان

حادثا

حادثا يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم محالوليه
وانه باطل ضرورة انما نشاهد من الاجسام غير دائم فثبت ان محدثها
فاعل مختار ثم ان الحكماء ذكروا دليلا بينا في هذا الدليل وهو الدليل
الذي ذكره الغيلاني وتقريره انما نقول السبب اما هو الموجب او جد جسما
متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات
فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط
يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المقتضية المتجددة
التي لا دوام لها والمتكلمون بعد تسليم ذلك الزموهم بانه لو كان وجود
هذه الحوادث اما ان يكون متوقفا على وجود حركة وتلك الحركة على
وجود حركة اخرى وهلم الى غير نهاية لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية
لها المرتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال واما ان يكون متوقفا
وجودها على عدم بعد وجودها وكان الوجود مع عدم الحركة علة
تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم منه ولم الموجب مع عدم تلك
الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ثم ما اورده الامام اورده على
هذا الدليل غيره من المتقدمين حيث قالوا ان تحرك الجسم يقتضي
للاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا الى اول وكل سابق معد للاحق
ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات
المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة على سبيل علل
معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة لا يتوقف بقاء المعلول عليه
بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده
فينتفي بانتفاء معده وبما قررناه ظهر صحة دليل الغيلاني فان التعا

ظاهر بين اللازم والملزوم ثم ما اورده من انه اعادة المعنى الواحد
بعبارة واحدة ليس كذلك فان بنا الشرطية لافادة التلازم والمغايرة
محققة والحق انه حمل كلام الغيلاني على غير ما اورده • ولما انتهى الكلام
الى هذا المقام وقف ولم يذكر شيئا اخر البتة • بعد ذلك وهذا يدل على انه
الخ • ثم قلت وههنا مقام اخر اهم مما ذكرناه • من الايراد على هيئة تاليف
القياس الشرطي • وهو ان يبحث عن كيفية محل النزاع • بين القايلين بحدوث
الاجسام والقايلين بقدمها فذلك ان نقول • هذا القول لم يبين كيفية
محل النزاع وانما هو يبين فيه انه لا منافاة بين الاولية للحوادث وبين
الازلية لها وهو غير محل النزاع اذ المراد بكيفية كون الاجسام قديمة او
حادثة • اما ان يدعى ان لامكان • عبر في نهاية العقول بلفظ الصحة فالامكان
هو الصحة • حدوث الحوادث اول وبداية • واما انه لا اول لامكانها
وحدوثها ولا بداية لصحة وجودها • مع انها ممكنة الوجود فيما
لا يزال قطعا ويستحيل عليه واجبية الوجود لذاتها وامتناع الوجود
لذاتها فيما لا يزال فان قلنا ان لامكان حدوثها اولا وبداية • فقبل
ذلك المبدأ لزم ان يكون اما واجبا لذاته • او ممتنعا لذاته • فان كان
واجبا لذاته كان القول بالقدم • واستغنائه عن المؤثر لزم اي لزم
لان ما وجب وجوده يستغنى عن المؤثر وكل مستغن قديم فهو اذن
قديم ولو كان قديما لامتنع وصفه بالامكان فيما لا يزال واللازم
باطل فالملزوم مثله • وان كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته
لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي والوجوب
الذاتي • ومتى ما جاز هذا ارتفع القطع بامتناع اجتماع الضدين

والنقيضين ويفسد حج فان العالم دليل وقد حكمتم اما بالوجوب الذاتي
الملازم للاستغناء عن المؤثر او الامتناع الذاتي فيلزم عدم القطع
بامتناع شيء من الممتنعات وح فلا يتحقق • باب اثبات العلم
بالصانع وان قلنا انه ليس لامكان حدوث الحوادث اول فح قد سلمت انها
ممكنة الحصول في الازل اذ لا منافاة بين الحصول وكونه في الازل فكيف
تدعي انها ممتنعة الحصول في الازل • فقد بطل دليلك ولم يثبت مطلوبك
فان قولك لو لم يكن لها اول لكان قد دخل في الوجود ما لا يتناهى وهذا
تسليم منك الذي لصحة الدليل ومنع لبطلان اللازم تحقيقا فان هذا
القول منك • يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك لا يقول عاقل فتوقف
الغيلاني زمانا طويلا وتلون وجهه واضطربت اعضاؤه ثم قال بعد
زمان طويل وجدت الجواب عن هذا السؤال فقلت وما هو قال العالم
قبل دخوله في الوجود عدم محض ونفي صرف والعدم المحض والنفي الصرف
يمتنع الحكم عليه بان امكانه ينتهي الى اول او لا ينتهي الى اول فاذا امتنع
هذا الحكم سقط السؤال • فان الاولية انما تكون لما كانت موجودة في الخارج
سواء اكان الخارج ظرفا لها او لتحققها وهذا الامكان ليس منه
وقد صرح المحققون ومنهم الامام بانه اعتباري وعدم قال الامام و
ليست بامر وجودي لانه لا يمكن جعلها من معلولات الحقيقة انتهى قال
الامام بعد ان قرر هذا الكلام في نهاية العقول واما ان قلتم انه
لا بداية لصحة وجود العالم فقد سلمتم ان العالم ممكن ان يكون ازليا
ومع الاعتراف بذلك لا يمكن دعوى امتناع القدم ووجوب الحدوث
لا يقال العالم مستحيل الوجود في الازل لا لذاته ولكن لامتناع شرط

ان كان امتناعا ذاتيا وجب امتناع زواله ويلزم استمرار امتناع العالم
فيما لا يزال وان لم يكن ذاتيا كان لامتناع شيء آخر ولزم التسلسل
وكذا الكلام في وجوب المانع فانه ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فامتنع
زوال امتناع العالم وان كان واجبا لغيره لزم التسلسل وانه محال
انتهى ومن اراد استيفاء المقام فغي نهاية العقول مطارح انظار الفحول
فقلت هذا الكلام مدفوع من وجهين الاول انك تقول لكونه معدوما
يمتنع من صحة الحكم عليه بان امكانه ينتهي الخ وهذا متناقض لانك
قد نفيت الحكم بهذا والنفي حكم من الاحكام لان قوله يمتنع الحكم يفيد
الحكم عليه بهذا الامتناع والحكم عليه يوجب الجمع بين النقيضين وانه محال
والجواب ان المنفي هو الاتصاف بمضمون المحمول بان يكون وضعا ثبوتيا
والا لالغاء الحكم على الممتنعات بالامتناع والوجه الثاني هب ان العالم
معدوم في الازل فيمتنع الحكم عليه بامكان الحدوث أليس ان قدرة الله تعالى
موجودة في الازل حيث لا فرد من افراد العالم ولا شك ان الموجود يصح
الحكم عليه بما لم يكن متصفا به في الازل فنقول صحة تاثير قدرة الله في
ايجاد الممكنات فيما لا يزال اما ان يكون لها اي للصحة اولا واما ان لا يكون
لها اول فح يعود التقسيم المذكور بجملته ويلزم اللوازم التي ذكرها
اولا وعند هذا بقي الرجل ساكتا عاجزا عن الكلام اي عن الجواب عن
هذين الوجهين والاول قد اجبنا عنه والثاني بان صحة التاثير لها
ذاتي واعتبار نسبتها الى العالم قبل وجوده اعتبار محض وقد انتهى
ما يتعلق بهذه المناظرات والحمد لله رب العالمين ووافق الفراغ من
تسويدها نهار الخميس ثامن عشر شوال سنة ١٠٩٨ ثمان وتسعين والف

من الهجرة النبوية والحمد لله العلي الاعلى وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم
وقد نجز بحمد الله سبحانه تبييض هذا المولف العجيب الآخذ من
التحقيق باوفر نصيب للثابت لمؤلفه الاجران
لانه المصيب الجامع لما تفرق في الدفاتر
والرسائل الآتي بما لم تستطعه الاواخر
والاوائل وليس للمتقدم على المتأخر
مزية سوى تقدم الاوان
فكم من مفرد علم جاء في
هامش الزمان على يد
افقر الخليقة بل من
يعبر عنه بلا شيء
في الحقيقة خالد
ابن عبد القادر
كتا فعي عامله
الله بلطفه
الخفي واجراه
على عوايد
بره الحفي
وغفر له
ولوالديه
ولجميع
المسلمين
امين

